BEITRÄGE
ZUR WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

Herausgegeben von Rudolf Kittel · Neue Folge Heft 11

GOTTFRIED QUELL

Das kultische Problem der Psalmen

Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung Israels

W. KOHLHAMMER BERLIN · STUTTGART · LEIPZIG
1926

BS
1430
.Q4
1926

DAS KULTISCHE PROBLEM DER PSALMEN

Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens
in der Psalmendichtung Israels

von

GOTTFRIED QUELL
Lic. theol.,
Privatdozent an der Universität Leipzig

UNITED THEOLOGICAL
SEMINARY LIBRARY
BS
1430
.Q4
1926

BERLIN / STUTTGART / LEIPZIG
VERLAG VON W. KOHLHAMMER
1926

BEITRÄGE
ZUR
WISSENSCHAFT VOM ALTEN TESTAMENT

Herausgegeben

von

RUDOLF KITTEL

NEUE FOLGE HEFT 11

(Der ganzen Sammlung Heft 36)

Die erste Folge der „Beiträge" (Heft 1—25)
ist bei I. C. Hinrichs in Leipzig
erschienen

Druck von W. Kohlhammer in Stuttgart / Printed in Germany

Vorwort.

Die hier veröffentlichte Abhandlung, nach Anregung durch Johannes Herrmann entstanden, lag gegen Ende des Sommersemesters 1924 der theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Habilitationsschrift vor. Die verspätete Drucklegung bot Gelegenheit, dem damals Geschriebenen manches hinzuzufügen, das mir notwendig erschien, dafür anderes zu streichen. Besonders die Auseinandersetzung mit Mowinckels genialem, nur allzu breit ausgeführtem Werk über die Psalmen, das erst Anfang 1925 fertig vorlag, wurde vollständiger gestaltet. Dagegen habe ich von Gunkels im Erscheinen begriffenem Psalmenkommentar bis zum Abschluss des Druckes nur die beiden ersten, Psalm 1—45 umfassenden Lieferungen gesehen und konnte darum diese reiche Arbeit leider nur an ganz wenigen Stellen noch gelegentlich berücksichtigen.

Leipzig, im November 1925.

Inhalt.

Seite

I. Die Fragestellung 1
II. Frömmigkeit und Kultus 18
III Die Methode der Untersuchung 57
IV. Die Kultusgruppe A 70
1. Hymnen 70
2. Gebete 81
3. Lieder 92
4. Zusammenfassung 103
V. Die kultisch-religiöse Mischgruppe B 104
1. Hymnen 104
2. Gebete 107
3. Lieder 137
4. Zusammenfassung 142
VI. Die religiöse Gruppe C 143
VII. Verzeichnis der kultischen Motive 147
Stellennachweis 157
Autorenregister 159

I. Die Fragestellung.

Das Verhältnis der israelitischen Psalmen zum Kultus in formaler und sachlicher Beziehung ist weder einheitlich noch im einzelnen durchweg sicher zu erkennen. Dies Verhältnis stellt vielmehr ein umfassendes Problem dar, welches, schlechthin als das kultische bezeichnet, Gegenstand dieser Untersuchung ist. Es betrifft zunächst sowohl die im alttestamentlichen Kanon überlieferte Psalmensammlung als literarische Einheit wie jeden einzelnen Psalm in der durch seine Gattungszugehörigkeit mehr oder weniger fest bestimmten Sonderart. Als weiteres Material kommen noch die ausserhalb des Psalters überlieferten religiösen Dichtungen in Betracht, die sich teils im Kanon finden, teils anderwärts aufgezeichnet sind.

Was den kanonischen Psalter als Ganzes angeht, so ist seine literarische Bestimmung unklar. Die Behauptung, dass die mit kultischem Gewand umkleidete Sammlung[1]) zusammengestellt ward, um gottesdienstlichen Zwecken zu dienen, darf sich nur auf eine keineswegs mit Gewissheit gleichzusetzende Wahrscheinlichkeit gründen, die ihre Grenze an der Art zahlreicher individueller Psalmen findet, welche in dem Buch enthalten sind. Bei einigen Psalmen scheint sogar die Überlieferung selbst einen Beleg dafür zu geben, dass diese Stücke dem Gebrauch ausserhalb des eigentlichen Kultus vorbehalten sein sollten[2]). Angesichts dieses Sachverhalts vertritt Duhm die Erklärung, „dass die Veranstalter und Herausgeber der Psalmsammlung die Absicht hatten, ein religiöses Volksbuch zu schaffen, das dem Laien zwar auch die Mittel

1) Vgl. die Zusammenstellung des Materials bei Baethgen, Die Psalmen[3] 1904, Einleitung, besonders § 7; Mowinckel, Psalmenstudien IV 1923.

2) Vgl. Jacob, ZAW 16 (1896), S. 159: „Für die Privatandacht sind wahrscheinlich die Psalmen mit der Bezeichnung תפלה bestimmt: 17. 86. 90. 102. 142."

gewährte, gewissen Ansprüchen des Tempelkults zu genügen (die Gelübdelieder), aber hauptsächlich dazu bestimmt war, ihm als Andachts- und Lesebuch zu dienen, ihn in der Disziplin der nomistischen Religion zu erhalten, ihn zum Studium und zur Befolgung des Gesetzes anzufeuern“ [1]). Zum Beleg für die Verwendung des Psalters als religiöses Lehrbuch verweist Duhm auf das Neue Testament. Die in 𝔐 vorliegenden Spuren der Redaktion wie Einteilung des Stoffes in fünf Bücher, Überschriften, Glossen glaubt er bei seinem Urteil völlig ausser Beachtung lassen zu dürfen. Auch Staerk [2]), ebenfalls die literarische Tradition ganz ausschaltend, sieht sich durch die Tatsache des Vorherrschens der individuellen Bittgebete innerhalb der Sammlung zu der Deutung veranlasst, dass die Absicht der Sammler nicht auf Herstellung eines kultischen Gesangbuchs, sondern eines „Andachtsbuches für private Erbauung“ gerichtet war, und sucht eine Begründung dafür in den religiösen und sozialen Zuständen in Israel während der Zeit, die dem Wirken der grossen Profeten folgte. Für diese Periode, die durch die „Stillen im Lande“ [3]) ein charakteristisches Gepräge erhalte, sei sowohl das Bedürfnis nach einem Buch dieser Art denkbar wie seine private Benutzung innerhalb der bezeichneten Kreise.

Beide Ausleger stützen ihre Erklärungsversuche auf einen unverkennbar richtigen Tatbestand, nämlich das Vorhandensein von Stücken im Psalter, die sich schwer als Bestandteile des öffentlichen Kultus denken lassen [4]). Aber gegenüber allen inhaltlichen Argumenten bleibt doch immer die Frage bestehen, ob nicht der in 𝔐 vorhandene Tatbestand der literarischen Überlieferung der ganzen Sammlung zu stark abweicht, als dass sich jene Meinung über die Absicht der Sammler ihm gegenüber ohne jede Einschränkung aufrecht erhalten liesse. Mag immerhin das Neue Testament eine volkstümliche lehrhafte und erbauliche Verwendung der Psalmen innerhalb des Judentums und der ältesten christlichen

1) Duhm, Die Psalmen[2] 1922, S. XXVII. Ähnlich hat schon De Wette, Kommentar über die Psalmen[5] 1856, S. 18, vermutet, dass die Unterstützung der Tempelmusik nicht der letzte Zweck der Sammlung gewesen sei.

2) Die Schriften des AT. 3, 1: Lyrik[2] 1920, S. 88.

3) Ps 35 20.

4) Vgl. etwa Duhm S. XXVI: „Sollte jemals ein Jude, und wenn er es zur Pön versucht hätte, Ps 119 zu Ende gesungen haben?“

Gemeinden bezeugen[1]), so darf doch die Praxis einer späteren Zeit nicht als kritische Handhabe für die Feststellung der Absicht einer literarischen Arbeit dienen, die in diesem Fall selbst nach Duhm[2]) zur Zeit der Entstehung der synoptischen Evangelien schon um mindestens ein Jahrhundert zurück lag, im Hinblick auf die „Psalmen Salomos" aber sicher noch erheblich weiter hinaufgerückt werden muss. Man wird beispielsweise aus dem Umstand, dass die Schriften der Profeten in den Synagogen vorgelesen wurden, schwerlich schliessen wollen, dass die Sammler und Redaktoren bei der Zusammenstellung der profetischen Bücher gerade einen solchen Zweck im Auge hatten[3]). Und gegenüber Staerks Argumentation ist zu fragen, warum die auf Herstellung eines privaten Andachtsbuches bedachten Sammler auch nicht wenige Lieder mit aufnahmen, die ihre Herkunft aus den Ritualbüchern des Tempels nicht verleugneten und dadurch den beabsichtigten Charakter der Arbeit von vornherein stark verwischen und den Leser, auf den sie berechnet war, stören mussten.

Bei der Unzulänglichkeit der inhaltlichen Argumente erscheint es also doch geboten, der Überlieferung des Buches bei der Kritik seiner Bestimmung mehr Bedeutung zuzuerkennen, als die beiden genannten Autoren tun. Sie scheint nämlich bei näherem Zusehen doch nicht ganz die fragwürdige „illegitime" Grösse, der „nichtige Spuk" zu sein, wofür sie von Duhm[4]) angesehen wird. Sie stützt sich auf die überwiegende Mehrzahl aller aufgenommenen Stücke, die tatsächlich bei der Kultübung Verwendung fanden, und hat deswegen eine beherrschende Bedeutung für das Ganze gewonnen. So kann man sich dem Eindruck schwer entziehen, dass auch mit der uns vorliegenden Sammlung kultische Absichten verbunden waren, so ungeschickt das auch zum Ausdruck gebracht

1) Vgl. abgesehen von anderen Büchern des NT. Matth $5_{4.\,5.\,8}$. 7_{23}. 13_{35}. $21_{16.\,42}$. 22_{44}. 23_{39}. 26_{38}. 27_{46}. Ps 79_{2} wird 1 Macc 7_{17} als Schrift zitiert.

2) Vgl. dessen verblüffend genaue Angabe a. a. O. S. XIII: „Ich halte es für wahrscheinlich, dass unser Psalmbuch als solches unter der Königin Alexandra oder Salome rund 70 v. Chr. fertig geworden ist." Wenn sich das wahrscheinlich nennen darf, so lässt sich leicht manches andere wahrscheinlich machen.

3) Überdies muss die kultische Verlesung der profetischen Bücher sogar für älter als die abschliessende Redaktion angenommen werden! Vgl. Elbogen, Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung S. 175 f.

4) a. a. O. S. XX.

ist[1]). Stände es nämlich wirklich so, dass die Psalmensammlung lediglich zum Behufe der Herstellung eines volkstümlichen religiösen Lebensbuches zusammengebracht wurde, so ist die Lösung der Frage nach der Möglichkeit einer Tradition, welche das Ganze, nicht nur die von Haus aus kultischen Stücke, unter kultische Gesichtspunkte ordnete, schwer zu finden. Diese Tradition „vollkommen zu ignorieren", wie Duhm vorschreibt[2]), wäre ein zwar bequemer, doch nicht ganz einwandfreier Weg.

Auf der anderen Seite bedeutet es jedoch eine starke Überschätzung der literarischen Tradition des Psalters, wenn man, wie Mowinckel[3]) tut, aus ihr einen methodischen Grundsatz für die Behandlung der kultischen Frage überhaupt herleitet. Die Pflicht der Forschung, mit der Deutung der Psalmen als Kultlieder einen Versuch zu machen und einer befriedigenden Erklärung eines Psalms als Kultpsalm grundsätzlich den Vorzug gegenüber anderen Möglichkeiten zu geben, wird niemand leugnen[4]). Nur pflegen, wie oben angedeutet wurde, bei der kultischen Deutung einer nicht unbeträchtlichen Reihe von Psalmen sich Schwierigkeiten einzustellen, welche zur Aufgabe des Versuchs nötigen und die

---

1) Ob der Titel תְּהִלִּים mit der literarischen Bestimmung des Buchs etwas zu tun hat, ist völlig ungewiss. Vgl. Baethgen S. III, Duhm S. X, Beer, Individual- und Gemeindepsalmen 1894 S. I, alles Autoren, die im Anschluss an Lagarde in der maskulinen Form des Plurals die Ausprägung eines besonderen Sinnes erkennen.

2) a. a. O. S. XX. Im Vergleich mit diesem Vernichtungsurteil erscheint die Äusserung S. XXV völlig unklar: „Die kurze Zeit, die oft zwischen der Abfassung eines Psalms und seiner Aufnahme in die Sammlungen und endlich dem Abschluss des Psalmbuchs selber liegt, hat dennoch hingereicht (!), den Text mit zahlreichen Zitaten, Glossen und sonstigen Zusätzen zu belasten, die man auch bei der literarischen Kritik nicht ganz ausser acht lassen darf." Wo ist da die Grenze zu ziehen zwischen dem zu Beachtenden und dem zu Ignorierenden?

3) Psalmenstudien VI 1924 S. 27: „Wenn man von der grundlegenden Erkenntnis Gunkels (dass der Ursprung der Psalmendichtung im Kultus liegt) ausgeht und andererseits der Tatsache genügend Beachtung schenkt, dass der Psalter uns als Gesangbuch des Kultes des zweiten Tempels überliefert und ohne jede Frage (sic!) als solches im Gebrauch gewesen ist, so erwächst daraus den Forschern einfach die Pflicht, zu untersuchen, ob nicht die Hauptmasse der Psalmen sich als wirkliche Kultlieder, von Anfang an für den Kult gedichtet, am besten erklären lässt."

4) Vgl. z. B. Kittel, Psalmen[3.4] 1922 S. XXXII.

noch niemand, auch Mowinckel nicht, so künstlich er manchmal sein Verfahren verfeinerte, völlig hat beseitigen können[1]). Weil aber die kultische Erklärung nicht überall eine wahrscheinliche, geschweige eine überzeugende sein kann, wird die Absicht der Sammler des Psalters zweifelhaft, und es empfehlen sich mit guten Gründen Deutungen des Sachverhalts wie die oben angeführten.

Geht es aber nicht an, wie wir gesehen haben, die kultische Einkleidung des Buches einfach zu ignorieren, d. h. auf ihre Erklärung zu verzichten, so ist nun allerdings doch die Frage zu erwägen, ob sie nicht von vornherein nur als eine rein formale gedacht war. Denn es steht nicht entfernt „ohne jede Frage" fest[2]), dass der uns vorliegende Psalter als Gesangbuch des Kultes des zweiten Tempels in Gebrauch gewesen ist. Wir besitzen darüber gar keine Überlieferung, denn was einzelne Notizen im Psalter selbst und gewisse Angaben in Mischna und Talmud besagen, betrifft immer nur bestimmte Psalmen und entscheidet nicht für den Gebrauch des Buches, in dem wir sie heute lesen. Dagegen ist für die Benutzung des Psalters als privates Erbauungs- und Lehrbuch[3]) eine Überlieferung vorhanden, die man auch für die letzte Zeit des Tempels noch verwerten darf, während Mischna und Talmud sehr fragwürdige Belege für jene Periode bieten.

Als gewichtigstes Argument für seine Auffassung führt Mowinckel die Frage ins Feld, wie der Untergang der alten Kultliteratur zugunsten der Einführung einer aus dem Kultus nicht erwachsenen religiösen Dichtung zu erklären sei. „Nun sollen die jerusalemischen Priester und Tempelbeamten ihre sämtlichen alten Tempel-Sünd-

1) Mowinckel kapituliert schliesslich nur vor Ps 1. 112 und 127. Wie kamen dann diese Stücke in das Psalmenbuch, wie es Mowinckel sich denkt?

2) Vgl. Mowinckel a. a. O., ausserdem I S. 139. Dieselbe Behauptung bei Steuernagel, Lehrbuch der Einleitung in das AT. 1912, S. 725. Vorsichtiger drückt sich Beer a. a. O. S. I aus: „dass der Psalter als Ganzes beim Kult auch in Gebrauch gewesen sei, beruht auf einem Schlusse a minori". Das hindert ihn aber nicht, S. IV auszusprechen, dass an dem liturgischen Gebrauch des Psalters „im allgemeinen nicht zu zweifeln sei". Es empfiehlt sich, dennoch zu zweifeln.

3) Am deutlichsten zeigt Akt 13 33, dass das NT. unsern Psalter meint. (Zu der Lesart ἐν τῷ πρώτῳ ψ. vgl. Wendt, Die Apostelgeschichte 1913 S. 213 Anm. 1.) Man beachte besonders, dass z. B. Psalm 118, eine ausgesprochene Liturgie, bereits „gelesen" und theologisch verwertet wurde, als noch der Tempel stand: Matth 21 42.

opferlieder auf den Kehrichthaufen geworfen haben, lediglich um neuere, private Lieder gänzlich unbefugter und „privater“ Dichter in das Gesangbuch des Tempels aufzunehmen? Das glaube wer kann!“ [1]). In Wirklichkeit wird durch den Sachverhalt niemandem ein solches sacrificium intellectus zugemutet. Mowinckel legt ihn eben völlig einseitig und unzutreffend aus, wenn er vom „Gesangbuch des Tempels“ redet. Der Psalter, den wir vor uns haben, ist, wie wir soeben sahen, das vielleicht nie gewesen, und er ist tatsächlich auch mehr als ein Ritualbuch. Es liegt nahe, anzunehmen, dass den Sammlern dies nicht verborgen war. Auch darf an jener Erkenntnis der Umstand nicht irre machen, dass der Psalter, wie auch ich glaube und im folgenden zeigen werde, vorwiegend kultischen Charakter trägt. Im Gegenteil wird der „unlösbare Widerspruch“, der, wie Mowinckel richtig feststellt, bei der Auffassung der Tendenz der Sammlung als einer auf rein kultische Zwecke gerichteten sich ergibt, von jener Auffassung abhalten müssen. Dies halte ich für die richtige Konsequenz, nicht aber die Unterordnung der gesamten Psalmenforschung unter jene stark anfechtbare Voraussetzung. Das klassische Zeitalter des Kultus — das darf nicht vergessen werden — war schon vorüber, als der Psalter, so wie wir ihn heute haben, zusammengestellt wurde. Die kultische Fassung des Buches konnte in der Hauptsache nur noch dazu dienen, ihm ein höheres autoritatives Ansehen zu verschaffen, als es ohne dieselbe sich hätte erringen können, und ihm dadurch die Möglichkeit allgemeiner Verbreitung in den Synagogengemeinden zu sichern. In der Synagoge aber scheinen die Psalmen, und zwar auch die echten alten Kultlieder, lediglich Stoff zur Lehre und Erbauung gewesen zu sein [2]). Dass man sie aus einem Kultbuch oder wenigstens aus einem Buch, das sich den Anschein des Kultbuchs gab, schöpfen konnte, mag nicht wenig dazu beigetragen haben, die literarische Erbauung, die ja zunächst etwas völlig Neues war, rasch populär zu machen. Was

1) Ps.Stud. VI S. 22; vgl. auch ebenda S. 8—10.

2) Im Gottesdienst werden sie, abgesehen von dem sog. Hallel und vielleicht einigen anderen Stücken, in der דְּרָשָׁה, dem erbaulichen Vortrag, verwendet worden sein. Nach Elbogen a. a. O. S. 82 werden Psalmen als Teile des täglichen Gebets zum erstenmal von R. Jose ben Ḥalafta, welcher der 3. Tannaïtengeneration angehört, erwähnt. Über die Zeit vor dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert sind wir also nicht unterrichtet.

an alter Kultlyrik „auf den Kehrichthaufen“ kam, ist vielleicht mehr und wertvoller gewesen, als wir ahnen. Nur ist wohl das Ende auf dem Kehrichthaufen nicht ganz das zutreffende Bild für den Untergang jener Literaturbestandteile. Ich glaube nicht, dass man zugunsten unseres Psalters in jüdischen Kreisen je eine gewaltsame oder absichtliche Vernichtung alter Tempellyrik vorgenommen hat. Die Kanonbildung erst bedeutete das Siechtum jener Literatur, die Katastrofe unter Titus wohl ihr Ende. Dass sie vom Standpunkt der profetisch geläuterten Jahwereligion aus als inkorrekt gelten und darum abgetan werden musste[1]), haben wir keine Ursache anzunehmen. Der wahrscheinlichste Grund für ihr Verschwinden ist mir der, dass ihr der Boden im Volksleben entzogen war; die kultischen Interessen waren anderen gewichen[2]).

Mit allen diesen Erwägungen jedoch lässt sich die Frage, die das Psalmenbuch aufgibt, nicht entscheiden, und ein neuer Weg, sie ihrer Lösung entgegenzuführen, will sich nicht zeigen. Wir stecken hier in der Tat, so fatal das einem temperamentvollen Forscher wie Duhm[3]) vorkommt, noch „in den kindlichsten Anfängen“ der Literarkritik und müssen uns leider mit „erbaulichen Gemeinplätzen“ begnügen wie dem, dass wir sehen, dass wir nichts wissen können. Indes darf für eine Untersuchung wie die vorliegende diese ganze Fragestellung um so leichter preisgegeben werden, als sie im Grunde doch nur einen äusserlichen und sekundären Sachverhalt betrifft, der hinter der Bedeutung der ursprünglichen literarischen Einheiten im Psalter zurücktritt[4]). Für deren Kritik bedeutet sie allerdings einen Unsicherheitsfaktor, den wir uns werden gegenwärtig halten müssen.

1) Kittel, Geschichte des Volkes Israel II[6] 1925 S. 205 Anm. 2; Balla, Das Ich der Psalmen 1912 S. 12. Mowinckel hat also unrecht, wenn er (S. 10) den bisherigen Forschern vorwirft, sie hätten das Problem nicht einmal empfunden und gestellt.

2) Bezeichnend ist in dieser Hinsicht Sir 32, wo der Opferdienst zwar für den Gesetzesfrommen und Wohltätigen als grundsätzlich bedeutungslos dargestellt, zugleich aber empfohlen wird, da Opfern durch das Gesetz geboten sei. Solcher Empfehlung und Begründung hätte es in einer opferfreudigen Zeit nicht bedurft.

3) Vgl. a. a. O. S. XIX.

4) Vgl. im Gegensatz zu Mowinckel den Satz bei Beer a. a. O. S. X: „Daraus, dass die Psalmen beim Kult verwendet wurden“ (das ist nach dem Obigen in Frage gestellt, soweit es sich um das Buch handelt), „lässt sich noch nichts über ihren Ursprung und ihre eigentliche Tendenz erschliessen.“

Den einzelnen Psalmen gegenüber erscheint nun die Fragestellung von vornherein mehr Frucht verheissend, weil es sich um die Feststellung einer naturwüchsigen, nicht einer aufgemalten oder nur äusserlich verwerteten Eigenart handelt. Aber auch von den einzelnen Psalmen gewährt nur eine verhältnismässig geringe Anzahl urkundliche Sicherheit für die Erkenntnis ihres Zusammenhangs mit dem kultischen Leben. Bei der Mehrzahl erscheinen Gedankengehalt und Form gegenüber dem Kultus als durchaus neutral, so dass nur Analogieschlüsse auf Grund von Gattungshypothesen und die gelegentliche Beobachtung religionsgeschichtlicher Parallelen Aufklärung geben können [1]). Doch vermag auch diese Methode, so ertragreich sie im allgemeinen ist, schliesslich nicht in allen Fällen zu einer einleuchtenden, hinreichend begründeten Deutung des Sachverhalts zu verhelfen. So bleibt nur die Beobachtung der inneren, seelischen Struktur des in den einzelnen Stücken sich auswirkenden Lebens als letzthin entscheidendes Hilfsmittel, die kultische Frage aufzuklären. Denn den Kern des kultischen Problems bietet nicht irgendeine äussere Form oder Verwendung eines Stückes, sondern die lebendige Wirklichkeit selbst, auf welcher die ganze Psalmenliteratur ruht, die Frömmigkeit, von der jeder einzelne Psalm Zeugnis geben will und welche sich in ihm die ihrer eigentümlichen Haltung angemessene Form gestaltet. Aus der Form sind mithin Rückschlüsse auf das religiöse Erleben zu ziehen und dessen Eigenart durch die Bestimmung seines Verhältnisses zum Kultus herauszuarbeiten. Für die Erkenntnis kann religiöses Erleben durch keine andere Untersuchung greifbare Gestalt gewinnen als durch die Anwendung des kultischen Massstabes.

Die weitgehende formale Monotonie der Psalmen schliesst durchaus nicht eine völlige Einheitlichkeit in der Gedankenführung ein. Insbesondere ist hier zu beachten, dass die aus den Psalmen redende Frömmigkeit gegenüber dem Gedanken- und Gefühlskreis des Kultus unterschiedliche Haltung zeigt. In kultischer Beziehung völlig ungebundene religiöse Empfindung kommt zum Ausdruck ebenso wie eine in den Schranken gottesdienstlicher Verehrung sich bewegende Frömmigkeit. Dazu ist noch die Verschmelzung

1) Vgl. Gunkel, Reden und Aufsätze 1913 S. 137. 147; Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia 1917 S. 82 f. (dort Literatur).

des Gedankeninhalts beider Typen im Psalter vertreten neben lehrhaften Stücken rein ethischen Inhalts, welche religiöses Empfinden gewissermassen nur latent enthalten. Soll nun das Verhältnis zum Kultus festgestellt werden, so ist immer von Fall zu Fall zu prüfen, inwieweit die Eigenart des in einem Psalm zum Ausdruck kommenden religiösen Erlebens für die Frage des tatsächlichen kultischen Zusammenhangs des betreffenden Stückes ins Gewicht fällt. Das heisst aber: die literarische Beurteilung der Psalmen hat sich mit der psychologischen Analyse des in ihnen lebendigen frommen Empfindens zur Lösung des kultischen Problems zu vereinen.

Das kultische Problem der Psalmen, wenn man im Sinn des Gesagten von einem solchen gemeinhin reden darf, umfasst also eine Reihe mannigfach komplizierter Fragestellungen. Betrifft das Gesamtproblem den Grad des Verhältnisses der Psalmen zum Kultus, so sind zweierlei Betrachtungsweisen möglich und notwendig, sofern jenes Verhältnis ebenso als ein empfindungsmäßiges und religiöses wie als ein literarisches und liturgisches aufzufassen ist.

Die erste Betrachtungsweise, auf die es dann in dieser Arbeit vornehmlich ankommt, sucht eine Erkenntnis der seelischen Haltung der dichterischen Persönlichkeit, welche hinter der Urkunde steht. Ob diese Persönlichkeit als ein Privatmann oder als ein amtlich beauftragter Vertreter des Kultus zu denken sei, ist dabei völlig belanglos. Sie bleibt für uns in beiden Fällen ein Schemen. Dennoch müssen wir mit ihr rechnen, denn auch die Psalmenproduktion ist von Menschen von Fleisch und Blut ausgegangen [1]), und eine bestimmte seelische Haltung verrät sich in jeder dichterischen Äusserung religiöser Art. Eine seelische Haltung lässt sich aber ohne einen festen kritischen Massstab schwer zur Anschauung bringen. Mit der blossen Feststellung der Stimmung ist wenig gewonnen. Denn eine Klage lässt selbstverständlich immer auf Leid, ein jubelnder Hymnus auf Freude schliessen, wobei indessen über die spezifisch religiöse Eigenart dieser Gemütszustände nichts ausgesagt ist. Auch kann aus den Psalmen nirgends festgestellt werden, welche von beiden Stimmungen etwa als Grundton im Charakterbild einer bestimmten Persönlichkeit zu gelten habe,

1) Vgl. hierzu die Erinnerung bei Löhr, Psalmenstudien 1922 S. 4: „dass man jeden einzelnen Psalm als das Resultat einer bald mehr bald weniger hoch zu bewertenden individuellen Geistesarbeit ansieht"; auch Mowinckel VI S. 24; Budde, Geschichte der althebräischen Literatur 1906 S. 270.

da wir weder die Verfasser kennen[1]) noch irgendwo eine Möglichkeit haben, eine Reihe von Psalmen als Bekenntnisse des nämlichen Menschen zu erkennen und sie zusammenfassend gleichsam biografisch zu verwerten[2]).

Die Stimmung ist aber nicht das einzige massgebende Moment für die seelische Haltung des religiösen Menschen. In viel stärkerem Grade ist charakteristisch der Weg, den die Empfindung nimmt, um sich zu entladen. Man hat darauf zu achten, ob sie bei ihrem Heraustreten aus der Welt des Bedingten doch im Bezirk des eigenen, persönlichen Erlebens verbleibt und den Kreis in sich selber wieder schliesst oder ob sie, gedrungen von der Fülle des Erlebten oder nach grösserem Reichtum verlangend, über das Ich hinausschreitet, sich nach aussen mitteilt oder von aussen her Ergänzung oder Vermittlung sucht. In dem Mass aber, als sie die überpersönliche Gemeinschaft in Anspruch nimmt, gewinnt die seelische Empfindung erst eine kritisch fassbare Haltung, weil sie sich in eine Sfäre begibt, die wir eher mit allgemeinen Normen zu durchmessen vermögen als die Seele eines einzelnen Menschen, in der allein das unberechenbare Geheimnis der Persönlichkeit waltet. Die überpersönliche Sfäre religiösen Erlebens und Suchens ist aber ganz allgemein das Gebiet des sogenannten Kultus. Soll der Begriff des Kultus überhaupt einen soziologischen Sinn haben, dann muss er so verstanden werden, und es sei gestattet, diesen Punkt der allgemeinen Definition vorausgreifend hier vorläufig sicherzustellen. Kultus im weitesten Sinn ist eine allgemeine Angelegenheit. Im Kultus hört die Religion auf, Privatsache zu sein.

1) Vgl. hierüber z. B. Baudissin, Einleitung in die Bücher des AT. 1901 S. 658 f. (zu Ps 18).

2) Dergleichen konnte noch in älteren Arbeiten, welche der redaktionellen Überlieferung in dieser Beziehung ein grösseres Mass von Vertrauen einräumten, versucht werden. Vgl. J. G. Eichhorn, Einleitung ins AT. III 1783, S. 558. Ihm folgen z. B. Hitzig, Die Ps. I 1863 S. XVI; Tholuck, Übersetzung und Auslegung der Ps.[2] 1873 S. 35 ff. Ähnlich noch 1914 die katholische „Erklärung des Psalters" von Thalhofer und Wutz 8. Aufl., vgl. z. B. S. 529 (zu Ps 89). Einen Versuch ganz im Sinne Eichhorns macht auch Rahlfs, עָנִי und עָנִיּ in den Psalmen 1892 S. 27 ff. Seitdem der massgebende Einfluss des Gattungsgesetzes auf die literarische Produktion des antiken Orients erkannt ist (vgl. Gunkel, Reden und Aufsätze S. 98), bleiben solche Möglichkeiten abgeschnitten, wenngleich auch vor einer einseitigen Überschätzung dieses Gesetzes mit Recht gewarnt wird, siehe Löhr, Psalmenstudien 1922 S. 1 ff.

Er ist wie ein Bankhaus, in welchem Reiche ihre Schätze ablagern, damit ein Lebensquell für alle, auch für die minder Begüterten, fliesse. So ist Kultus Ergebnis und Ausgangspunkt religiösen Lebens zugleich, ein Kraftzentrum für alle. Für die Erkenntnis religiösen Lebens ist der Kultus das instruktivste und ertragreichste Gebiet. Es gilt daher, dieser umfassenden Erscheinung ihre charakteristischen Seiten abzugewinnen. Die fest umgrenzte Idee des Kultus, aus seinen Erscheinungsformen gewonnen, ist die wichtigste kritische Norm für die Frömmigkeit, und das kultische Problem im Sinne der innerlichen Auseinandersetzung des Individuums mit dem kultischen Gedanken in seinen einzelnen Verzweigungen für die Psalmen zu verwerten, bildet die Aufgabe, der diese Untersuchung gewidmet ist.

Die andere Betrachtungsweise des kultischen Problems ist viel mehr auf das Äussere eingestellt. Sie sucht den realen Ursprung und Zweck der Psalmen zu ermitteln, ihren „Sitz im Leben“ [1]). Dem Buch gegenüber ist sie die einzig mögliche und wurde oben bereits angewandt. Sie ist im wesentlichen eine literarische, indem sie die dichterische Form untersucht und die Möglichkeiten oder Tatsachen von deren Einordnung in den Betrieb des öffentlichen Kultus in Israel erörtert. Damit aber wird sie zugleich liturgische Untersuchung, denn sie behandelt Angelegenheiten des Gottesdienstes.

Beide Betrachtungsweisen sind also durchaus selbständig gegeneinander abgegrenzt, obwohl, wie sich von selbst versteht, ein enges Verwandtschafts- und Austauschverhältnis zwischen ihnen besteht und schliesslich nur eine Zusammenfassung beider eine erschöpfende Behandlung der kultischen Frage möglich macht. Die Psalmenauslegung ist deshalb geneigt, die kultische Frage für die neutralen Stücke nicht so scharf zu präzisieren, wie oben geschehen, sondern ein kombinierendes, gleichsam eklektisches Verfahren anzuwenden, soweit überhaupt der Kultus gelegentlich für die Deutung eines solchen Psalms herangezogen wird [2]). Für diesen Weg spricht

1) Vgl. Gunkel, Kultur der Gegenwart I, 7 S. 53; Reden und Aufsätze 1913 S. 33, und vgl. besonders ebenda S. 92 ff. den Aufsatz: „Die Psalmen“; derselbe in ZAW, NF 1 1924 S. 183, und Zeitschrift für Semitistik 1, 1922 S. 146.

2) Dass Mowinckel in den Fehler des Gegenteils verfällt und durch ein Dogma die Erkenntnis des Sachverhalts vielfach gefährdet, wurde schon oben bemerkt.

in der Tat ein Formgesetz von allgemeiner Gültigkeit, nach welchem sich religiöser Gehalt und kultische Form einander anzupassen streben und bis zu einem gewissen Grad entsprechen[1]). Die liturgisch-literarische Frage als die konkretere steht naturgemäss im Vordergrund des Interesses, wenn es gilt, eine Aussage über die Eigenart eines Psalms zu gewinnen. Dies gilt für die älteren sowohl als für die neueren Kommentare[2]). Dieselbe Fragestellung hat auch Gunkel zum Ausgangspunkt für seine Konstruktion der Geschichte der literarischen Gattungen in der Psalmendichtung gedient[3]) und ist zuletzt von Gunkels Schüler Mowinckel als Grundlage seiner gedankenreichen Deutung verschiedener Psalmengruppen benutzt worden[4]). Der religiöse Befund muss dabei als Mittel zum Zweck dienen, die liturgischen Verhältnisse aufzuhellen, aus denen ein Psalm hervorgegangen ist oder hervorgegangen sein soll und durch welche er für uns erst feste Umrisse gewinnt. Diese Methode, solange sie sich von Dogmenbildung freihält, hat ohne Frage als die dem Wesen der Sache angemessene zu gelten, nachdem einmal der innere Zusammenhang der religiösen Eigenart der Psalmen mit ihrer gottesdienstlichen Verwendung erkannt ist und sich ergeben hat, dass der Ursprung der Psalmendichtung, die wir im Alten Testament und bei anderen morgenländischen Völkern mannigfach verzweigt finden, im Kultus gesucht werden muss[5]).

Für die Beurteilung des besonderen religiösen Gehalts der

---

1) Vgl. Gunkel, Reden und Aufsätze S. 101 ff.; Hauer, Die Religionen I 1923 S. 41.

2) Duhm[2] 1922; Kittel[3. 4] 1922; Staerk[2] 1920; Gunkel, Ausgewählte Psalmen[4] 1917; Baethgen[3] 1904; Kessler[2] 1899; Delitzsch[5] 1893; Hupfeld-Nowack[3] 1887/88. Der an scharfsinnigen Konjekturen reiche Kommentar von Ehrlich vermeidet geflissentlich die Erörterung von Fragen der sogenannten höheren Kritik.

3) Siehe „Die israelitische Literatur" in Kultur der Gegenwart I, 7, 1906, S. 51—102; Artikel „Psalmen" in RGG IV; zuletzt „Christliche Welt" 1922 S. 1 ff. („Die Frömmigkeit der Psalmen").

4) Psalmenstudien I—VI, Kristiania 1922–24 (= Videnskapsselskapets Skrifter. II. Hist.-filos. Klasse 1921 Nr. 4 (Āwān und die individuellen Klagepsalmen), Nr. 6 (Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie), 1922 Nr. 1 (Kultprophetie und prophetische Psalmen), Nr. 2 (Die technischen Termini in den Psalmenüberschriften), 1923 Nr. 3 (Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmendichtung), 1924 Nr. 1 (Die Psalmdichter).

5) Vgl. Kittel, Komm.[3] S. XXII und XXXIV. Dort siehe auch die Belege für die einzelnen in Betracht kommenden Gebiete ausserhalb Israels.

Psalmen erscheint also allgemein Art und Mass seiner kultischen Bindung als angemessenes Kriterium. Soll aber diese Erkenntnis nicht nur gelegentlich, sondern methodisch ausgewertet werden, so kommt es darauf an, einen festen und umfassenden Begriff dessen, was mit Kultus gemeint ist, für die Untersuchung zu verwenden und diesen Begriff nicht lediglich als eine Abstraktion a priori zu gewinnen, sondern auch die hinter ihm stehende lebensvolle Wirklichkeit zu würdigen. Bei der vorläufigen Festlegung jenes Begriffs war oben bereits der Gedanke angedeutet worden, dass zwischen der Frömmigkeit, welche die Kultpsalmen zum Ausdruck bringen, und dem Kultus selbst nicht nur ein formaler, sondern auch ein genetischer Zusammenhang bestehe. Dieser Satz ist freilich nicht entwicklungsgeschichtlich zu verstehen. Denn, wenn auch, allgemein betrachtet, die Entwicklungsgeschichte der Religion umgekehrt verlaufen und nach innerer Wahrscheinlichkeit den Weg vom frommen Individuum zur gemeinsamen religiösen Betätigung der Gruppe gegangen ist, mithin die Institution des Kultus nicht als eine voraussetzungslose Erscheinung betrachtet werden darf, so liegt doch ausserhalb jedes Zweifels, dass diese Probleme die Entwicklungsstufe, auf der die uns bekannte Psalmendichtung steht, nicht mehr berühren. Es kann uns bei den Psalmen nur um das psychologische Verhältnis zwischen Kultus und Frömmigkeit zu tun sein. Dann ist aber folgendes zu sagen. Dass kultische Vorgänge sich bei dem Beteiligten zum inneren Erlebnis steigern können, dass sie das religiöse Leben nicht nur von einzelnen Menschen, sondern von großen Gemeinschaften wachzurufen und zu nähren vermögen, ist eine Erfahrungstatsache, die für alle Kultusreligionen und bis auf unsere Zeit sich immer aufs neue bezeugt, und eine Wahrheit, von welcher der kultische Gedanke in tausendfältiger Ausgestaltung lebt durch Zeiten und Völker. Man muss sich also auch auf alttestamentlichem Boden einen kultischen Vorgang im Prinzip als so lebendig und eindrucksvoll vorstellen, dass unter normalen Umständen eine befruchtende Beeinflussung der religiösen Empfindung weiter Kreise der Beteiligten durch die im Kultus vorhandene und geschaute Wirklichkeit erwartet werden darf. Als ein bezeichnendes Beispiel solcher Betrachtungsweise sei Gressmanns Deutung von Jesaja 53 angeführt[1]). Gressmann versteht

1) Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie 1905 S. 326 f. 329.

das Kapitel nach Analogie eines Mysterienliedes im Attiskult als ein aus irgendwelchen Mysterien hervorgegangenes Kultlied, das am Todestage des Gottes von den Mysten gesungen wurde. „Es scheint, als spiele sich alles vor den Augen des Mysten ab, während es doch in Wirklichkeit längst geschehen ist oder höchstens in effigie wiederholt wird." Eine wichtige Tendenz des Kultus, die selbstverständlich nicht immer bewusst auftritt, ist damit erfasst. Aller Kultus ist bemüht, eine religiöse Wahrheit, einen Weg frommen Erlebens gleichsam ad oculos zu demonstrieren, die religiöse Tatsache, durch wen sie immer erschlossen sein mag, greifbar für jedermann hinzustellen. Der Kultus will, indem er Darstellung ist, zugleich Erziehung und Anregung zur Frömmigkeit sein. Ist also die Annahme geboten, dass auch in Israel der Kultus farbenreiche, konkrete Eindrücke vermittelte, so ist deutlich, dass er dann in weitem Sinne als ein produktives Ereignis für die Frömmigkeit angesehen werden darf. Kultdiener wie Laien bereicherten ihr religiöses Vorstellungsgut und damit ihren Heilsbesitz im Gottesdienst, jene durch die Nötigung zu erfinderischer Produktivität bei der Organisation und Leitung des Kultusaktes, diese durch die Anschauung gedankenreicher sinnlicher Symbolik. Der Kultus als die ideelle Zusammenfassung der religiösen Kräfte aller daran beteiligten frommen Individuen strahlt selbst wiederum Kraft auf die Individuen zurück. Für die Psalmen, in erster Linie soweit es sich um zweifelsfrei öffentliche Lieder handelt, wird demnach die Frage lauten müssen, ob dort dieser Vorgang nachweisbar und von wesentlicher Bedeutung ist, ob und inwieweit der Kultus als befruchtende Erscheinung für das fromme Erleben der Dichter, seien sie Laien, seien sie Kultdiener, in Betracht zu ziehen ist. Mowinckel hat, Anregungen Gressmanns und Duhms folgend, bei seiner Behandlung der sogenannten Thronbesteigungspsalmen als erster, so weit ich sehe, die hohe Bedeutung der Frage für die Psalmenerklärung verwertet und, was die um das Neujahrsfest gruppierten Psalmen betrifft, für ihre bejahende Beantwortung in weitgehendem Mass sich eingesetzt.

Gleich starkes Interesse heischt dann freilich auch die umgekehrte Frage, wie hoch der befruchtende Einfluss individueller Bekenntnisse, wie sie z. B. in der Gattung der Danklieder vertreten sind, auf den Kultus der Gesamtheit einzuschätzen sei. Die Verwertung solcher Bekenntnisse für den Kultus müssen wir uns wohl

in der Weise vorstellen, dass sie zu agendarischen Formularen geworden sind, die stereotyp „für besondere Fälle" dienen. Vielleicht sind sie auch als solche gedichtet; das wird sich nie sicher erkennen lassen. In jedem Fall aber sind sie bestimmt, persönliches Erleben zum Ausdruck zu bringen. Die Handhabung solcher Stücke im gottesdienstlichen Betrieb lässt auf vielgestaltige Möglichkeiten der produktiven Wirkung schliessen, welche persönliche Frömmigkeit auf den organisierten Kultus der Gemeinschaft auszuüben vermag. Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, exakt festzustellen, welche der beiden schöpferischen Kräfte als die stärkere gelten muss: die der Einzelpersönlichkeit oder die aus der Massenwirkung suggestiv auf das Individuum eindringende. Man wird sich hierüber im einzelnen Fall schließlich immer nur in Vermutungen ergehen können.

Die Kritik des religiösen Gehalts der Psalmen ist damit vor neue Fragen getreten. Trifft die Voraussetzung der schöpferischen Kraft des Kultus zu, dann darf auch über den Kreis der von Mowinckel unter jenem Gesichtspunkt behandelten Neujahrsfestpsalmen hinaus eine Beeinflussung des frommen Erlebens, das die Psalmen widerspiegeln, durch das Kulterlebnis erwartet werden, in erster Linie in allen den Stücken, deren kultische Deutung sich als die richtige mit mehr oder minder starker Gewißheit ergibt. Andererseits muss dann die Selbständigkeit individuellen Erlebens gegenüber der kultischen Gestaltung in einer Ausdrucksweise sich kundtun, welche die kultische Form ausschliesst, ohne künstlich zu sein. Die Frömmigkeitsgeschichte Israels erscheint nach den alttestamentlichen Berichten durchaus nicht als gleichlaufend mit der Kultusgeschichte, und ihre Anfänge liegen im Dunkeln. Sollte nicht gerade der Psalter mit seinen mancherlei stereotypen Wendungen, die durch ihre starre Art ein hohes Alter bekunden, manches Material zu liefern vermögen, das neues Licht für die Frage der Selbständigkeit der beiden Gebiete verspricht?

Die religiöse Seite des kultischen Problems der Psalmen in dem dargelegten Sinn hat eine gesonderte Bearbeitung noch nicht erfahren [1]). Die vorliegende Arbeit ist in erster Linie als eine solche

1) Bertholet in Stades Biblischer Theologie des AT. II 1911 S. 63 ff. bietet einen Paragrafen, „Die jüdische Kultfrömmigkeit nach dem Psalter", der jedoch nur eine Zusammenstellung der auf den Kultus und Elemente desselben bezüg-

unternommen, und zwar in der Weise, dass sie die bei der Untersuchung der kultischen Frage übliche Methode einseitig ausbaut in der Absicht, die Ausdrucksformen des frommen Erlebens weniger stilkritisch zu betrachten als auf ihren religiösen Gehalt zu prüfen und denselben am Massstab des Kultus zu werten. Gegenstand der Untersuchung ist das religiöse Erleben, das die Psalmen als religiöse Urkunden zum Ausdruck bringen, in seinem Verhältnis zum kultischen Leben. Daß sich eine solche Untersuchung nicht führen lässt unter Ausschaltung der gattungsgeschichtlichen Fragen und des dafür vorliegenden Materials[1]), ist nach dem Gesagten selbstverständlich. Nur halte ich es zum Zweck der Klärung der Begriffe für förderlich, den grundsätzlichen Unterschied der religiösen Frage gegenüber der liturgischen und literarischen für die Einzeluntersuchung zu verwerten und die erste in allen Fällen jenen beiden selbständig gegenüberzustellen. Auf diese Weise soll vor allem das herausgearbeitet und nach Möglichkeit sichergestellt werden, was sich für die Frömmigkeit im besonderen Sinn ergibt, am Gedanken des Kultus gemessen.

Die Überlieferung des Stoffes, für die, wie sich oben gezeigt hat, irgendwelche kultische Tendenzen massgebend gewesen sein müssen, schafft allerdings eine gewisse Unsicherheit, mit der auf Schritt und Tritt gerechnet werden muss. Niemand weiss, wie weit sich die Bearbeitung der Psalmen durch ihre Sammler erstreckt hat[2]). Gewissheit nach dieser Richtung wäre aber die erste Vorbedingung für eine relativ sichere Erkenntnis der verschiedenen im Psalter vertretenen Frömmigkeitstypen. Immerhin haben wir doch wenigstens keinen erheblichen Anlass, daran zu zweifeln, dass das religiöse Gedankengut der Psalmen im wesentlichen unverbildet aus der Hand der Redaktoren hervorgegangen sei. Es sind nur wenige Fälle vorhanden, wo eine Gedankenumbildung durch Erweiterung oder Korrektur des originalen Textes den Redaktoren zur Last

---

lichen Psalmenstellen ist. Gunkels Skizze in Christlicher Welt 1922 (s. o. S. 12 Anm. 3) dient lediglich der Gattungsforschung.

1) Bezüglich der Frage des „Ich der Psalmen" ist das Material abschliessend verarbeitet in der gleichnamigen Schrift von Balla 1912. Dort auch eine Zusammenstellung der jenes Problem betreffenden Literatur S. 1 ff.

2) Förderung der Erkenntnis in dieser Hinsicht kann nur die schallanalytische Methode Ed. Sievers' versprechen. Sie anzuwenden, bin ich leider ausser stande.

gelegt werden darf[1]). Die Redaktoren des Psalters werden wenig oder gar keine selbständige Produktivität besessen haben. Es war eine epigonenhafte Zeit, in der man die Herausgabe unseres Psalters unternahm. Barbareien wie z. B. die Ansetzung eines individuellen Dankliedes als Festhymnus für die Tempelweihe[2]) und Ähnliches lassen sich nur aus dem Bestreben erklären, das Gut der Vergangenheit um jeden Preis lebendig zu erhalten. Wie leicht lässt sich heute noch der ursprüngliche Charakter der Lieder hinter dem Schleier der Redaktion im allgemeinen erkennen! Die allegorische Auffassung und typologische Deutung, die bei dem Verfahren der Sammler notwendig wurde, war schon für diese Zeit wie für das Spätjudentum überhaupt nichts Fremdes mehr, und diesem Umstand, so scheint es, haben wir die verhältnismässige Unversehrtheit unserer Urkunden zu verdanken.

Dennoch ist die Schwierigkeit nicht zu unterschätzen, die gerade einer Untersuchung der lebendigen Frömmigkeit im alten Israel begegnet. Die alttestamentliche Wissenschaft steht ja mehr als andere Zweige der Altertumskunde in der Gefahr, den Zusammenhang mit dem Leben, das sie darstellen soll, an entscheidenden Punkten zu verlieren und dem Bann der Konstruktion zu erliegen, weil ihr auf ihrem gegebenen, in der Hauptsache auch heute noch einzigen Gebiet, dem alttestamentlichen Kanon, die Anschauung des unmittelbar Gewordenen durch eine schematisierende und tendenziöse Überlieferung auf Schritt und Tritt verdunkelt wird[3]). Dabei ist aber diese Überlieferung zugleich das Rückgrat

1) Vgl. unten die Bemerkungen zu Ps 8. 65. 40. 59. 129. 131.

2) Ps 30.

3) Was schon 1783 Joh. Gottfr. Eichhorn in seiner Einleitung ins AT. zu den Psalmen bemerkte, könnte auch heute noch geschrieben werden: „Der lebendige Eindruck, den ein grosser Teil von ihnen machen musste, ist leider grossenteils für uns verloren .... Wir entbehren aus Zeitferne und Unbekanntschaft mit vielen Gegenständen des hebräischen Altertums der wirksamsten Mittel, unser Herz zu öffnen und der Empfindungen fähig zu machen, mit denen der Dichter auf sein Lied vorbereitete, die er im Fortgang desselben unterhielt und mit denen er es verhallen liess. Und das ist gewiss ein grosser Verlust für einen geschmackvollen Leser und Ausleger". (Einl. III S. 559). Der einzige Fortschritt gegen damals ist damit getan, dass man heute imstande ist, bei der Erklärung der Psalmen von richtigeren Voraussetzungen auszugehen. Aber auch sie ruhen zum grössten Teil auf konstruierten Fundamenten und besitzen nur relativen Wert.

des Ganzen; wäre sie nicht, es gäbe weder ein Altes Testament noch eine Wissenschaft davon. Es ist zurzeit noch sehr schwierig, die Überlieferungsarbeit völlig entbehrlich zu machen[1]). Deswegen kann auch ein Unternehmen wie dieses nur Versuch sein. Die ernsten Tatsachen müssen von weither geholt werden, und es kann nicht ausbleiben, dass durch den weiten Weg ihre Frische und Kraft einige Einbusse erleiden.

Abschliessend ist die Frage, der die Untersuchung gilt, so zu formulieren: In welchem Sinn und bis zu welchem Grad steht die psalmistische Frömmigkeit in Abhängigkeit vom kultischen Leben, und inwieweit lässt sie sich jenem gegenüber als eine selbständige Erscheinung erkennen?

II. Frömmigkeit und Kultus.

Auf den Begriffen Frömmigkeit und Kultus ist die Untersuchung aufgebaut. Sie bedürfen zuvörderst einer Erklärung, welche hinreicht, ihren Umfang für die Kritik der Psalmen sicher zu stellen. Um diesem Zweck zu genügen, wird es notwendig sein, die Grundlinien einer allgemeinen religionswissenschaftlichen Beweisführung zu ziehen.

Zunächst ist jedoch zu beachten, dass schon verschiedene Aussagen im Alten Testament zu verstehen geben, dass jene beiden Erscheinungen grundsätzlich verschiedener Natur sind. Dies Wahrheitsmoment liegt der scharfen Polemik einiger vorexilischer Schriftprofeten gegen wichtige Erscheinungsformen des Kultus zugrunde. Man kann aus ihren Äusserungen die Auffassung entnehmen, dass Kultus seinem Wesen nach mit Frömmigkeit nicht zusammengehöre und dass umgekehrt wahrhafte Frömmigkeit naturnotwendig vom Kultus sich emanzipiere und zu ihrer Darstellung in erster Linie ein ganz anderes Lebensgebiet in Betracht komme. Die Deutung der profetischen Sätze ist in mancher Beziehung umstritten. Dar-

1) Darin ruht die Stärke der Arbeiten Duhms, dass sie rücksichtslos die Ueberlieferung preisgeben. Freilich zugleich ihre Schwäche, über der jedoch die reiche Anregung, welche ihnen die Forschung dankt, nicht vergessen werden darf.

über jedoch lassen sie keinen Zweifel zu, dass die dort zum Ausdruck kommende Geringschätzung des sinnfälligen Kultus nicht allein auf subjektiver Beobachtung ruht, sondern aus dem grundsätzlichen Problem hervorgeht, wie weit Kultus und Frömmigkeit aufeinander angewiesen, wie weit sie gesondert ein Eigenleben zu führen imstande seien. Ob die betreffenden Profeten sich einer grundsätzlichen Differenz tatsächlich immer bewusst waren, bleibt bei dieser Feststellung zunächst gänzlich ausser Betracht.

Die Polemik eröffnet Amos[1]) mit einem schneidenden Gottesspruch:

„Ich hasse, verabscheue eure Feste
und mag nicht riechen eure Versammlungen.
...Eure Speisopfer gefallen mir nicht,
und eurer Kälber Mahlopfer mag ich nicht sehen.
Tu weg von mir den Lärm deiner Lieder,
und deiner Harfen Klang will ich nicht hören.
Nein, Recht ströme einher wie Wasser
und Gerechtigkeit wie ein stetiger Bach!“

Das sittliche Leben tritt in Gegensatz zu dem kultischen; von jenem erwartet Jahwe alles, von diesem nichts. Den nämlichen Zwiespalt zwischen ritualer Erfüllung und innerlicher Unzulänglichkeit sucht Hosea's Wort[2]) zuzuspitzen:

„An Liebe hab' ich Gefallen und nicht an Schlachtung,
An Erkenntnis Gottes und nicht[3]) an Opferbränden.“

Auch Jesaja[4]) fordert von Regierenden und Regierten statt der reichen Opferfeste vielmehr eine sittliche Erneuerung:

„Haltet ein, Böses zu tun. Lernet Gutes tun.
Trachtet nach Recht. Wehret dem Bedrücker.
Schaffet dem Waisen Recht. Führet der Witwe Sache.“

Hat ferner bereits Jesaja[5]) die sarkastische Frage aufgeworfen: „Wer hat das von euch verlangt, meine Vorhöfe zu zerstampfen?“ und redet er gelegentlich von „angelernter Menschensatzung“[6]),

1) Am 5_{21-24}; vgl. auch 4_4 f.
2) Hos 6_6.
3) מֵעוֹלוֹת kann auch übersetzt werden: „mehr als an O.“
4) Jes 1_{10-17}.
5) Jes 1_{12} b.
6) Jes 29_{13} c.

welche die Gottesfurcht Israels ausmache, so verkündet Jeremia[1]) den sittlichen Charakter der Religion, indem er geradezu bestreitet, dass Jahwe den Vätern Israels, als er sie aus Ägypten wegführte, irgendeine den Opferkultus betreffende Vorschrift gegeben habe[2]); die ausschliessliche Forderung Jahwe's an sein Volk sei von jeher Gehorsam gewesen.

Schliesslich findet sich im Buch Micha[3]) in einem liturgisch aufgebauten Stück in Frage und Antwort der Wert des Opferkultus diskutiert. Das Ergebnis sprechen die lapidaren Worte aus:

„Es ward dir kund[4]), o Mensch, was gut ist
und was Jahwe fordert von dir:
Nichts denn Recht tun und Liebe gern üben
und demütig wandeln mit deinem Gott“[5]).

Der Wortlaut und der Zusammenhang aller dieser Stellen lässt, glaube ich, kein anderes Verständnis zu, denn dass sie als grundsätzliche Ablehnung aller kultischen Praxis im Interesse einer in geläuterter Sittlichkeit sich bekundenden Frömmigkeit gemeint sind[6]). Allerdings bleibt fraglich, ob die Profeten die einfache Konsequenz ihrer Worte beabsichtigt haben. Vielmehr ist es unwahrscheinlich, dass eine buchstäbliche Deutung des Wortlautes den historischen Sinn jener Stellen treffe. Smend hat Recht mit der Bemerkung[7]), dass es gegenüber manchen dieser Äusserungen geradezu unrichtig sei, die Frage, ob die Profeten den Opferdienst ganz aus der Religion verbannt wissen wollten, überhaupt zu stellen. Auf Grund innerer Wahrscheinlichkeit muss vielmehr diese radikale Predigt geschichtlich so verstanden werden, dass sie sich gegen eine verderbte oder überholte Kultübung wendet und dass sie nur den äussersten Ausdruck der Gleichgültigkeit gegenüber der Kultinsti-

1) Jer 7_{22} f.

2) Vgl. auch Am 5_{25}. Dass für diese Aussagen eine gewisse historische Wahrscheinlichkeit sich geltend machen lässt, hebt Max Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie III 1921 S. 145 f. hervor. Im übrigen vergleiche zur Deutung der sehr dunklen Stellen Kittel, Gesch. des V. I. I[3] 1916, S. 353 ff.

3) Mi 6_{6-8}.

4) Nach Ⓖ ἀνηγγέλη.

5) Damit berührt sich eng die E nahestehende Stelle 1 Sam 15_{22}.

6) Vgl. auch Kautzsch, Bibl. Theol. des AT. 1911 S. 233 ff. (mit Einschränkung auf den Opferdienst).

7) Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte[2] 1899 S. 197 Anm.

tution an sich darstellt[1]). Urkundliche Belege wird man für eine solche Deutung allerdings schwerlich beibringen können. Kaum geeignet ist als solcher auch der Hinweis auf einen Satz in der Rede Jesaja's gegen den Kultus am Heiligtum[2]):

„Und wenn ihr eure Hände ausbreitet,
will ich meine Augen verhüllen vor euch,
Auch wenn ihr noch so viel betet,
ich höre es nicht."

Dazu bemerkt Kittel[3]), dass im Ernst niemand dem Profeten zutrauen könne, er wolle mit jenen Worten auf eine Abschaffung des Gebets hinaus. Sei dies undenkbar, dann auch die Absicht der Beseitigung des Kultus, die man in der ganzen Rede finden will. Indessen, wenn dort vom Händeausbreiten und vom Gebet die Rede ist, so denkt Jesaja eben im Zusammenhang seiner Rede, die durchweg von kultischen Verrichtungen am Heiligtum handelt, doch wohl nur an den kultischen Akt[4]), von dem, wie von allen kultischen Veranstaltungen überhaupt, gleichfalls Gottes Urteil gilt: „ich bin müde, es zu tragen." Dass der Gestus des Händeausbreitens auch ausserhalb des Kultus im engeren Sinn bezeugt ist[5]), vermag dem Zusammenhang dieser Rede gegenüber doch kaum zu entscheiden[6]).

Die angegebene Deutung der profetischen Äusserungen über ihren Wortlaut hinaus wird also lediglich durch die Beobachtung ihres religionsgeschichtlichen und psychologischen Hintergrundes nahegelegt. Die Profeten wurzeln mit ihrem religiösen Leben in einem auf das Kultische gerichteten Volk und Zeitalter und entziehen sich persönlich dem Kultus keineswegs. Sie ehren die heilige Stätte, den Ort ihrer hauptsächlichen Wirksamkeit. Jesaja's Profetentätigkeit geht auf ein Erlebnis zurück, das er im Tempel hatte. Jeremia, der Priestersohn, kann ebensowenig wie Jesaja[7]) in seinem Zukunftsbild auf die Stätte Jahwe's und den kultischen

1) Vgl. auch Weber a. a. O. S. 299.
2) Jes 1_{15}.
3) Gesch. des V. I. II^6 1925 S. 327 Anm. 1.
4) Vgl. dazu 1 Kö 8_{22} (54) Ps 63_5 Sir 51_{19} (vgl. V. 14a ἔναντι ναοῦ).
5) Vgl. z. B. Ex $9_{29.33}$ Ps 143_6.
6) Den Ursprung des Gestus vermutet Hölscher, Gesch. der isr. und jüd. Rel. 1922 § 30 Anm. 11 (S. 75), in der Sitte, das Idol zu streicheln.
7) Jes 18_7 (von Duhm und Guthe beanstandet).

Dienst an ihr[1]) verzichten. Nur ein haltloser Fantast hätte in jener Zeit eine radikale Abschaffung des Kultus fordern können. Bei Amos und Micha als Söhnen des platten Landes würde vielleicht eine streng antikultische Einstellung am verständlichsten erscheinen. Doch wird Amos nur wegen politischer Gefahr, keineswegs wegen Bedrohung der Kultsitte, vom Heiligtum in Bethel entfernt[2]). Was aber die Polemik im Buch Micha betrifft, so ist der Profet selbst kaum für sie verantwortlich[3]); überdies entstammt sie, wie ihre liturgische Form zeigt, selbst kultischen Gedankenkreisen. Schliesslich verrät Hosea an anderen Stellen eine Wertschätzung des Opfers und der kultischen Reinheit[4]), welche jede Wahrscheinlichkeit ausschliesst, dass des Profeten Wort gegen den Opferkultus in seinem Sinne prinzipielle Bedeutung haben soll.

Weiter ist aber auch die Psychologie der Volkspredigt zur Erklärung beizuziehen. Sie machte eine scharfe Zuspitzung der führenden Gedanken notwendig. Die Profeten entwickeln in jenen Reden kein präzises Programm, sondern rufen die Gewissen. Dabei haben sie es mit Menschen zu tun, die keine religiösen Heroen, sondern Durchschnittsindividuen, in Gemeinschaft aber zähe, gleichgültige Masse sind. Dass das positive Verhalten, das vor solchem Publikum von den Profeten gefordert wird, den sinnfälligen hergebrachten Kultus völlig abstreift und streng genommen auf eine Art Humanitätsideal hinauskommt, liegt dann besonders in der Notwendigkeit begründet, auf die Masse durch grelle Farben zu wirken. Die Rede will beweisen, dass man vor allem muss sehen können, dass ein Mensch innerlich fromm ist, sich demütigt vor Gott. Kultischer Eifer kann aber nichts nach dieser Richtung beweisen; die Gesinnung des Herzens offenbart sich nur in der Sittlichkeit, לֵב. Und darum soll die Lebensführung der Tatbeweis der Frömmigkeit sein.

Indes man sieht deutlich, dass hier eine Kritik des Kultus vorliegt, welche nicht allein seine gegenwärtige Form oder seinen Missbrauch betrifft. Lässt sich auch, wie wir fanden, ein geschichtlicher Beweis dafür, dass die Profeten selbst mehr sagen wollten,

1) Jer 35_{19}: עמד לפני; vgl. 7_3.

2) Am $7_{10.\,13.\,16}$.

3) Vgl. Nowack, Die kleinen Profeten[3] 1922, S. 198.

4) Hos 3_4 9_3. Duhm baut auf solche Worte sogar die Annahme einer priesterlichen Herkunft Hoseas, vgl. „Die Theologie der Propheten“ 1875, S. 130 f.

nicht führen, so lehrt doch eine einfache Analyse ihres Gedankengangs, dass sie von der naiven Überzeugung einer sachlichen Einheit von Kultus und Frömmigkeit weit entfernt waren, dass sie vielmehr dafür eine starke Empfindung, vielleicht sogar ein Bewusstsein besassen, dass es sich um zwei grundsätzlich völlig verschiedene Lebensgebiete handle, und dass sie allein dadurch sich in den Stand gesetzt sahen, ihre schneidende Kritik zu üben. Kultus ist ihnen nicht nur in seiner vorhandenen Form kein Tatbeweis der Frömmigkeit, sondern — das dürfen wir als den treibenden Gedanken voraussetzen — er kann es überhaupt nicht sein. Und zwar deswegen nicht, weil ihm als Institution hinreichend andere Kräfte, vor allem das Beharrungsvermögen der Sitte, zu seiner Erhaltung zur Verfügung stehen, so dass er die Frömmigkeit auszuschalten vermag. Kultus kann blosser Brauch sein, echter Religion fremd, ohne dass man dies wahrnimmt, darum liegen in der Kultreligion schwere Gefahren. So schwierig auch das Verständnis im einzelnen ist, so beweisen die genannten polemischen Stellen durch die geflissentliche Hervorhebung der zwischen Kultübung und Frömmigkeit möglichen oder vorhandenen Spannung doch dieses gewiss, dass die grossen Profeten Israels aus der grundsätzlich verschiedenen Natur der beiden Erscheinungen bereits entscheidende Sätze für das religiöse Leben gewonnen haben[1]).

Diese grundsätzliche Verschiedenheit dessen, was als Kultus und was als Frömmigkeit gemeinhin bezeichnet wird, ist nun für die vorliegende Untersuchung des kultischen Problems der Psalmen massgebend. Liess sie sich bereits aus der israelitischen Literatur selbst illustrieren, so ist sie nunmehr durch eine auf das Wesen der Erscheinungen an sich gerichtete, rein begriffliche Beobachtung sicher zu stellen.

Das Wesen der Frömmigkeit ist das religiöse Erleben. Dieser durch starke Abnutzung sehr wenig präzis gewordene Begriff ist neuerdings von J. W. Hauer[2]) durch eine eingehende und streng sachliche Analyse wieder zu Ehren gebracht und als wissenschaftlich

1) Ihre Gedanken sind später, als das klassische Zeitalter des Kultus schon dahingegangen war, wieder aufgenommen worden, vgl. Sir 7$_9$ 32$_{1.\,5}$ Judith 16$_{16}$ (in einem Psalm) und die Verwerfung des Opferkultus durch die Essener.

2) Die Religionen, ihr Werden, ihr Sinn, ihre Wahrheit, 1. Buch: Das religiöse Erlebnis auf den unteren Stufen 1923. Vgl. besonders S. 27 ff.

brauchbar dargestellt worden. Ich bediene mich seiner unter Verweis auf jenes Werk. Insbesondere kommt für die Deutung des Begriffs Frömmigkeit das als Ergebnis des religiösen Erlebens abschliessende Stadium als „Seelenhaltung“ [1]), als die Verwirklichung der Gemeinschaft des Menschen mit dem Ewigen in Betracht, sofern Frömmigkeit als ein Zustand von Dauer, als eine Bestimmtheit, und zwar selbstgewollte Bestimmtheit der Persönlichkeit nach der Seite des Unbedingten und „ganz Anderen“ sich darstellt. Fromm ist, wer des religiösen Erlebens im Sinn der Erlösung von der Weltangst [2]) fähig ist, wer Gemeinschaft findet mit dem Heiligen. In demselben Sinn sagt noch einfacher Söderblom [3]): „Fromm ist der, für den es etwas Heiliges gibt.“ Otto [4]) deutet nur den „frommen Moment“ durch das Obwalten des „Kreaturgefühls“ vor dem „Numinosen“. Die spezifische Gottesidee ist in diesen Erklärungen als Kriterium für das Wesen des frommen Erlebens ausgeschaltet. Im Gegensatz zu ihnen versteht W. Wundt [5]) unter dem Heiligen einen über das als unpersönlich geltende Tabu hinaus nach der Persönlichkeit hin entwickelten Begriff. Die heiligende Wirkung des Heiligen mache die Frömmigkeit des Menschen aus.

Es ist für unseren Zweck belanglos, ob man aus der Begriffsbestimmung die Gottheit als solche ausschaltet oder nicht, weil für die alttestamentliche Religion die persönlich waltende Gottheit alle Frömmigkeit auf sich zieht. Zu beachten ist in Bezug auf die Methode der Erkenntnis nur Folgendes. Die hier angestellte Untersuchung kann es mit Frömmigkeit nur insoweit zu tun haben, als dieselbe Gegenstand geschichtlicher Forschung zu sein vermag. Aus diesem Grund ist der Beobachtung Hauer's der Vorzug gegeben worden. Denn Frömmigkeit verstehe ich als eine konkrete, bewusste Seelenhaltung, d. h. als ein aktives, sei es geistiges, sei es materielles Verhalten des Menschen, Auswirkung und Ausstrahlung einer erlebten Wirklichkeit in unendlich mannigfaltiger Art. Die Erkenntnis begegnet allerdings auf diesem Gebiet grossen Schwierigkeiten. Sie hat sich fernzuhalten von dem Bann irgendeiner Theorie. Was im

1) Hauer S. 45.

2) Hauer S. 33. Hauer greift hier einen Ausdruck Spenglers auf.

3) Das Werden des Gottesglaubens. Deutsche Ausgabe 1916 S. 193.

4) Das Heilige[4] 1920 S. 10.

5) Völkerpsychologie VI 3 1915 S. 311. Ähnlich Österreich, Einführung in die Religionspsychologie 1917 S. 17 f.

lebendigen Dasein Frömmigkeit sei, lehrt weniger die theoretische Begriffsbestimmung als die Anschauung. Als fromm stellt sich dar, wer aus der Kraft des Heiligen lebt, wer es aus persönlicher, selbstständiger Erfahrung kennt und durch diese Erfahrung seine Lebensführung irgendwie bestimmen lässt. Die Einwirkung der geheimnisvollen Berührung mit dem Heiligen auf das Leben vollzieht sich jedoch in unabsehbar mannigfaltigen Gradunterschieden. Der Beobachtung ist immer nur ein geringer Teil dessen zugänglich, was aus dem religiösen Vermögen der Menschheit hervorgeht. Zwischen dem, was sich der Anschauung darbietet, und dem, was vor den Augen anderer Menschen verborgen bleibt, besteht indes kein substanzieller, sondern nur ein gradueller Unterschied. Die Einwirkung der frommen Erlebniszustände auf das Gesamtleben des Menschen kann so geringfügig sein oder kann so geflissentlich verborgen werden, dass jene nur dem Individuum selbst bekannt bleiben. Aber sie sind da und können jederzeit nach Belieben oder Bedarf mitgeteilt werden. Ein frommer Mensch heisst darum gemeinhin nur der, welcher der Erfahrung des Heiligen hinreichenden Einfluss auf seine Lebenshaltung verstattet, so dass man unter gewissen Umständen an ihm sehen kann, dass ein Heiliges Gewalt über ihn hat. Am günstigsten liegt für die Erkenntnis ein Fall wie der, welcher hier zur Untersuchung steht, wo es sich nämlich um literarische Urkunden als Zeugnisse von Frömmigkeit handelt. Unmittelbarer Ausdruck der dem Heiligen und Unbedingten zugewandten Lebenstriebe ist für eine religiöse Urkunde bezeichnendes Merkmal. Aber auch wenn man sich solchen Ausdruck als nicht literarisch denkt, dem innerpersönlichen Vorgang, auf den er zurückweist, nachgeht, er liegt doch immer irgendwo im persönlichen Leben zutage und prägt ihm einen mehr oder weniger deutlich erkennbaren, ja oft fast unsichtbaren Stempel auf. Frömmigkeit ist nur in besonderen Fällen ein rein latenter Zustand. Sie ist im ganzen anzusehen als eine die Persönlichkeit wesentlich bestimmende Grösse. Frömmigkeit bezeichnet also — und darin liegt ein gewisser Unterschied gegenüber dem mehr spekulativ-filosofischen Begriff der Religion — in jedem Fall eine konkrete Tatsache, welche, soweit sie sich überhaupt der Beobachtung zugänglich zeigt, dann immer auch mit Kriterien sinnlicher Art, mit Sehen und Hören, sich messen lässt, besonders sobald sie sich nicht nur in Aussprüchen, Gesten und in der gesamten Lebenshaltung eines Menschen kund-

gibt, sondern sich auch in literarischen Erzeugnissen ausspricht[1]). Frömmigkeit in diesem Sinn als eine durch das religiöse Erlebnis charakterisierte Seelenhaltung kann also Gegenstand historischer Forschung sein, so gewiss die Urkunden frommen Lebens der literarischen Kritik unterworfen sind.

Frömmigkeit ist nun das Verhalten des Menschen, welches der formalen Institution des Kultus zugrunde liegt. Findet sich schon in dem Begriff der Frömmigkeit das empirische mit dem transzendenten Moment verknüpft, so gehört nun die Erscheinung des Kultus ganz dem Gebiet der sogenannten Fänomenologie der Religion an. Leider ist der Sprachgebrauch hier noch ziemlich unbestimmt, wie ein Blick auf die allgemein-religionswissenschaftliche Literatur lehrt. Was ist Kultus? Wenn im folgenden versucht wird, eine Antwort auf diese Frage zu geben, so handelt es sich selbstverständlich nicht darum, eine einheitliche und als solche naturwüchsige Gesamterscheinung festzustellen. Das Wort Kultus drückt für mich nur eine Arbeitshypothese aus. Das Ziel ist, wie auch Mowinckel[2]) bemerkt, „ein zweckmässiges Ordnungsprinzip zu finden, das unsere geistige Aneignung der Dinge erleichtern könnte". In diesem Sinne ist es für den Zweck der Arbeit notwendig, der allgemeinen Frage nach dem Wesen des Kultus besondere Gesichtspunkte abzugewinnen.

Für eine historische Einschränkung der Fragestellung auf Israel und das Alte Testament lässt sich nicht viel versprechen. Ein Blick auf die kultusgeschichtliche Überlieferung auf diesem Gebiet zeigt die Unmöglichkeit, die Entwicklung der gottesdienstlichen Einrichtungen und Vorstellungen in Israel folgerichtig aufzuzeigen und damit das im Psalter gebotene Material zu illustrieren. Die Stücke des Alten Testaments, welche sich ausführlich mit dem Kultus beschäftigen, sind vorwiegend gesetzlichen Charakters und stellen sehr inkongruente Stoffmassen dar, die teils im deuteronomistischen Sinn, teils in der Weise des auf P zurückgehenden Zeremonialgesetzes bearbeitet sind[3]), teils, wie z. B. das Bundesbuch, einer

1) Diese Bestimmung deckt sich also mit dem, was vielfach im Unterschied von der Religion „Religiosität" genannt wird, vgl. Österreich a. a. O. S. 17, oder „religiöse Selbstbehauptung" (Hauer S. 32), nicht als Drang, sondern als tätiger Lebensprozess.

2) Ps.Stud. V S. 14 Anm.

3) Auch der Bericht 1 Kö 6—8 hat irgendeine Bearbeitung erfahren, vgl. Eissfeldt bei Kautzsch-Bertholet, Die heilige Schrift des AT.[4] I 1922 S. 504.

solchen Bearbeitung entgangen sind und bruchstückweise die Verhältnisse früherer Zeiten überliefern. Eine feste Linie der Entwicklung lässt sich an solchem Material nicht verfolgen; wir sind im grossen und ganzen nur auf Folgerungen angewiesen.

So wissen wir auf Grund der alttestamentlichen Quellen gerade das nur ganz im allgemeinen zu sagen, worauf für diese Untersuchung alles ankommen würde, nämlich welcher Art der Kultus Israels war, aus dem speziell die Psalmendichtung hervorging. Die schwierigste Frage, welche dabei offen bleibt, ist jedoch die zeitliche Einordnung der Psalmen. Wohl gibt die Mischna, vor allem die Traktate der fünften Ordnung Ḳodašīm und mehrere der zweiten Ordnung Moëd, eine gute und reichliche Überlieferung der wichtigsten kultischen Verhältnisse aus der letzten Periode des jerusalemischen Heiligtums, die in manchem Punkt wohl auch ergänzende Belege für frühere Perioden zu liefern vermag. Doch sind wir leider nicht in der Lage, das gesamte Material in unserem Psalmenbuch in jene Verhältnisse überzeugend einzuordnen oder aus ihnen zu erklären. Denn gerade der die Psalmen betreffende Sachverhalt leidet in hohem Mass an einer fast allgemeinen, geradezu hoffnungslosen Unsicherheit in der chronologischen Festlegung der einzelnen Stücke. In der bestimmten zeitlichen Ansetzung eines Psalms sich zu versuchen, muss meines Erachtens noch immer als ein fruchtloses Beginnen gelten, so lange sich selbst über den vorexilischen oder nachexilischen Ursprung dieses oder jenes Gedichts nur mehr oder weniger gut begründete Vermutungen aufstellen lassen. Die Kommentare beweisen das zur Genüge, und Ehrlich's Verzichtleistung nach dieser Richtung ist durchaus verständlich, wenn auch nicht unbedingt vorbildlich[1]). Angesichts einer solchen Lage halte ich die chronologische Frage auf ihrem gegenwärtigen Stand für grundsätzlich ungeeignet, für Erkenntnis und Kritik des religiösen Gehalts der Psalmen Hilfsdienste zu leisten[2]). Sie ist mangels authentischer Überlieferung zu stark mit subjektiv gewonnenen Argumenten belastet

1) Selbst die Frage der sog. makkabäischen Psalmen kann als krasses Beispiel für die chronologische Unsicherheit dienen. Hier stehen sich augenblicklich die apodiktischen Urteile durchaus ernsthafter Forscher gegenüber. „Dass es makkabäische Psalmen gibt, muss jede redliche Exegese anerkennen", sagt Cornill, Einl. in das AT.[7] 1913 S. 237. Mowinckel, demnach „unredlich", erklärt dagegen: „Makkabäerpsalmen suche man im Psalter nicht" (Ps.Stud. I S. 161).

2) Vgl. auch Gunkel, Reden und Aufsätze S. 93.

und darf darum in eine Untersuchung wie die hier angestellte, die es ohnehin schon mit reichlich schwer fassbaren Dingen zu tun hat, nicht verflochten werden, um nicht die Unsicherheit zu vermehren. Die einzige chronologische Erkenntnis, die als hinreichend gesichert gelten darf, dass nämlich Psalmendichtung, vornehmlich im Sinn von Kultdichtung, sich über den gesamten Zeitraum israelitischer Geschichte, für den das Alte Testament Urkunde ist, erstreckt[1]), hat für unseren Zweck nur ganz geringen kritischen Wert, sofern durch sie lediglich die Möglichkeit vorexilischen Ursprungs gewisser Psalmen gesichert wird.

Erfolg hingegen verspricht die Anwendung eines umfassenden und scharf präzisierten Kultusbegriffs, welcher den Gesamtinhalt an Merkmalen, die nicht nur aus gerade belegbaren israelitischen Verhältnissen und im Rahmen des Alten Testaments, sondern allgemein zur Verfügung stehen, darbietet und an dem vielgestaltigen Gedankengut der Psalmen misst. Ein solcher Begriff darf also nicht eine bestimmte, historisch hinreichend beglaubigte Kultusform, etwa die der Blütezeit des Staates Israel oder die der letzten Epoche des zweiten Tempels, wiedergeben, ebensowenig wie der früher gewonnene Frömmigkeitsbegriff sich an einen geschichtlich ausgeprägten Typus anlehnte, sondern der Begriff muss ein ganz allgemeines Verständnis des kultischen Lebens in seiner universalen Eigenart ausdrücken. Ein solches Verständnis wird aber nicht, wie auch Mowinckel[2]) betont, vom Standpunkt unserer an der profetischen und neutestamentlichen Religion geschulten, über dem Kultus, besonders über seinen empirischen Elementen souverän stehenden Gotteserkenntnis gewonnen. Es ist nur erreichbar durch Rückgang auf die allgemein menschlichen, naiven Denkformen und primitiven Verhältnisse, aus denen die Erscheinung des Kultus mit allen ihren verschiedenen Eigenschaften und Abwandlungen lebenskräftig hervorging und welche die Religionswissenschaft als Norm ihrer Erkenntnis nicht entbehren kann. Die alttestamentlichen Quellen aber sind in ihrer jetzigen Gestalt, die durch die Überlieferung abgefeilt ist, keine naiven mehr, sondern Zeugnisse steten Wachstums der religiösen Erkenntnis und der Überwindung ausgeschöpfter Lebensmöglichkeiten. Seine Denk-

1) Vgl. Kittel, Komm.[3] S. XXX und Belege dazu S. XXXI ff.; auch Gunkel, Reden und Aufsätze S. 97.

2) Ps.Stud. II S. 16 f.

formen hat Israel, wenn auch nie in dem Mass wie die Ägypter, im Lauf seiner Geschichte mit neuem Inhalt gefüllt, ohne sie zu zerbrechen. Man redete wohl noch vom „Streicheln des Angesichts Jahwe's“ oder vom „Gott meiner Hand“ u. a. und las davon, ohne die entsprechenden Vorstellungen dabei tatsächlich noch walten zu lassen. Das Volk, aus dessen Mitte der Jahwekultus hervorging, das ihm auf jedem Hügel und unter jedem Baum eine Stätte erstehen liess, war ein anderes als das über das Gesetz Jahwe's sann bei Tag und bei Nacht und dessen religiöse Lebenstriebe auf geistigere Ziele gerichtet waren als auf den empirischen Kultus. Auf dem Endpunkt der alttestamentlichen Entwicklung, im Judentum, ist dieser Kultus im grossen und ganzen bereits ein überwundenes Stück Leben; „er konnte bei der Zerstörung des Tempels in Trümmer stürzen, ohne eigentlich vermisst zu werden“ [1]). Demnach stehen zum Zweck einer umfassenden Definition des Kultus gerade für Israel in der Hauptsache nur Rückschlüsse aus dem Tatbestand, welchen die allgemeine Religionsgeschichte darbietet, zur Verfügung, sofern es gilt, das Wesen der Erscheinung aus ursprünglichen, naiven Verhältnissen herzuleiten, die im Alten Testament grossenteils verschüttet sind, da sie nicht mehr als zu Recht bestehend galten. Sie lassen sich aber doch für Israel in der angegebenen Weise leidlich rekonstruieren und geben dann klarer und eindeutiger als die mit reicher historischer Überlieferung belasteten Darstellungen die entscheidenden Merkmale des Kultus zu erkennen.

Kultus wird nach dem herkömmlichen wissenschaftlichen Sprachgebrauch als ein Sammelbegriff für die hauptsächlichen Erscheinungsformen des Religiösen verwendet. Der Begriff ist in solcher Allgemeinheit zumeist viel zu farblos, als dass er sich zum kritischen Massstab für den inneren Gehalt religiöser Literaturprodukte eignete. Das mag auch der Grund dafür sein, dass man bisher kaum einen Versuch gemacht hat, den Begriff in diesem Sinn praktisch zu verwenden und das religiöse Gut in irgendwelchen Literaturteilen mit der Sonde des Kultus zu prüfen und erkenntnismässig zu werten. Soll aber der Begriff für diese Kritik tauglich sein, so muss er vor allem anderen feste Umrisse und sichere Proportionen haben.

Zu weit und darum zu wenig bestimmt ist dann aber die nicht

1) Mowinckel II S. 36.

seltene Vorstellung vom Kultus, die in der alten Erklärung Chantepie de la Saussaye's [1]) zum Ausdruck kommt, welcher unter Kultus schlechthin „das religiöse Handeln" versteht. Unklarer lässt sich die Sache kaum ausdrücken. Man würde durch eine solche Definition veranlasst sein, jegliche Betätigung des religiös affizierten Menschen als solchen unter Kultus zu begreifen, also abgesehen von den gemeinhin als kultisch geltenden Verrichtungen des Opferdienstes insbesondere auch jede Art von Gebet, das doch auch immer ein „Handeln" darstellt und sich als solches von der blossen Stimmung abhebt. Ferner würden zum Kultus zu rechnen sein auch alle sozialen Auswirkungen des religiösen Sinnes in ihrer reichen Mannigfaltigkeit, wie z. B. heiliger Krieg, Blutrache, Beschneidung u. a. Von den „drei Elementen der Religion": Gefühl, Glaube, Riten [2]), ist jedoch das letzte keineswegs ohne jede Einschränkung gleichbedeutend mit Kultus [3]).

Diese falsche Auffassung kommt leider auch noch in der ausgezeichneten Darstellung des kultischen Lebens von Pfister [4]) in einer grundsätzlichen Bemerkung zum Ausdruck [5]). Wenn nämlich dort Religion verstanden wird als das in Handlungen oder in Erzählungen oder in künstlerischer Gestaltung oder in begrifflicher Reflexion sich äussernde Verhältnis des Menschen zu einer wirkungsmächtigen Kraft, so ergeben sich dieselben unüberwindlichen Schwierigkeiten, wenn dann weiter die Äusserung der Religiosität in Handlungen schlechthin als der Wesensinhalt des Kultus in

1) Lehrbuch der Religionsgeschichte I 1887 S. 48. In den späteren, von Ch. noch selbst herausgegebenen Auflagen ist jedoch selbst dieser Versuch einer Definition ganz verschwunden. Vgl. auch Smend, Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte S. 26 Anm. 3: im K. „redet die Religion in Handlungen".

2) Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte[4] 1912 S. 8.

3) Auch Mowinckel (II S. 19 Anm.) versteht unter Kultus „überhaupt alle die heiligen Riten und Gebräuche, die das Erhalten und Erhöhen des Lebens, des Gedeihens und des Glücks der Gemeinschaft und dadurch der Einzelnen bezwecken, einerlei, ob dadurch Götter oder ‚die Macht' in Anspruch genommen werden, ob die Riten ex opere operato wirken oder ob es gilt, einen persönlichen Willen zu bewegen". Das wichtigste Ordnungsprinzip, die Adresse der Riten, ist dabei unbeachtet gelassen. Vgl. auch Ps.Stud. V S. 14.

4) Pauly-Wissowa-Kroll, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft 11. Bd. 1922, Sp. 2106–2192.

5) Sp. 2107 f.

Anspruch genommen wird. Mir ist nicht klar, wie sich hier die Einordnung des Gebets einwandfrei vollziehen lässt. Das Gebet, der feinste Niederschlag persönlicher Frömmigkeit, müsste eben schlechthin als Kulthandlung gelten, auch wenn es weder zu Kultort noch zu Kultritual noch zu Kultzeit irgendeine Beziehung hat. Und wo ist beispielsweise im literarisch fixierten Gebet die Grenze zu ziehen zwischen Handlung und Gestaltung oder zwischen Gestaltung und Reflexion? Künstlerische Gestaltung ist doch gerade bei literarischen Gebeten nichts Seltenes, und immer sucht ein solches Gebet, wenn es wirklich wertvoll sein soll, ein willentliches Handeln vorzustellen bezw. anzuregen. Aber ein ausserkultisches Gebet geht anderseits nicht in künstlerischer Gestaltung oder in Reflexion auf, es wäre denn kein Gebet. Die Möglichkeit kultlosen Betens scheint also Pfister's Definition nicht zuzulassen. Eine weitere Schwierigkeit derselben liegt in der Unmöglichkeit, Kultus von Zauberei systematisch zu scheiden. Die Mittel und Zwecke des Kultus und die der Zauberei sind die gleichen. Die einzige Möglichkeit einer begrifflichen Sonderung, nämlich die Feststellung der Vollmacht, mit welcher die Mittel gehandhabt werden, lehnt Pfister ausdrücklich ab[1]). Er erklärt es für unwesentlich, dass Kultus im Gegensatz zur Zauberei mehr offiziell aufzutreten pflegt, dass eine Gemeinschaft ihn stützt, während die Zauberhandlung die Oeffentlichkeit meidet. Es ist zuzugeben, dass in primitiven Verhältnissen tatsächlich diese Unterschiede oft belanglos sind. Aber sie sind es nur dort, und diese Tatsache darf nicht die Bildung eines religionswissenschaftlich brauchbaren Kultusbegriffs hintertreiben. Was hindert, bei den Primitiven von Kultus zu reden statt von Zauberei, sobald sich eine offizielle Handhabung der Zauberpraktiken feststellen lässt? Damit ist dann für alle Entwicklungsstufen Zauber systematisch von Kultus geschieden. Der Kultus umfasst nicht alle sogenannten religiösen oder magischen Riten, sondern bedient sich ihrer nur unter bestimmten Gesichtspunkten und Voraussetzungen. Eben diese aber sind es, auf die es für eine systematische Bestimmung ankommt und die das schemenhafte Wort in den Kreis sicherer Erkenntnis rücken.

Dann aber kann auch das dem bisher erwähnten entgegengesetzte Verfahren, den Begriff des Kultus von den Riten zu sondern und

1) A. a. O. § 1, 4.

auf seelisches Verhalten einzuschränken[1]), als kein glückliches gelten. Es wird auf diese Weise nicht mehr als ein Synonym zu Frömmigkeit oder Anbetung gewonnen, woran kein Bedarf ist.

Es sind in diesem Zusammenhang noch zwei neuere Versuche einer Wesensbestimmung des Kultus zu erwähnen, die untereinander nicht ohne sachlichen Widerspruch sind, obwohl sie in dem gleichen Sammelwerk friedlich beieinander stehen: die von Eduard Lehmann und Bernh. Ankermann in Chantepie de la Saussaye's völlig neu bearbeitetem Lehrbuch[2]). Lehmann[3]) wird der Erscheinung des Kultus, wie bereits das bisher Gesagte zeigt, nicht gerecht, wenn er sie von vornherein an die Göttervorstellung bindet, um damit eine Abgrenzung gegen die Magie zu gewinnen. Sachgemäss kann eine Trennung beider Gebiete so nicht vollzogen werden. Der Satz: „Den Göttern entspricht der Kultus wie den Dämonen die Magie", führt eine Terminologie ein, die nur geeignet ist, Verwirrung anzurichten. Für den Kultus besagt er positiv gar nichts. Magische Vorstellungen sind, wie Lehmann selbst betont, auch im Kultus vielfach vorhanden, und anderseits ist die Wirkung des Gottesgedankens nicht auf das eigentlich kultische Gebiet beschränkt. Lehmanns Satz ist nicht einmal dann einwandfrei, wenn man für Kultus Religion einsetzt[4]). Lehmann bietet also tatsächlich keine Definition des Kultus, sondern bespricht nur einzelne Elemente desselben, ohne aus der Darstellung eine brauchbare Synthese zu gewinnen. Dass der Kultus soziologisch bedingt ist, kommt bei ihm nur nebenher zur Geltung.

Weit anschaulicher und zutreffend entwickelt Ankermann, der die Religion der Naturvölker behandelt, aus seinem Material den

---

1) H. B. Alexander, Primitive Worship (in Hastings, Encyclopaedia of Religion and Ethics, vol. 12, 1921 S. 752 ff.). Vgl. besonders S. 753: „Worship, broadly defined, is the active phase of religion as made manifest in rite and cult."

2) Lehrbuch der Religionsgeschichte, begründet von Chant. de la Sauss., vierte, vollständig neu bearbeitete Auflage, hrsg. v. Bertholet und Ed. Lehmann 1924/25.

3) Vgl. a. a. O. I S. 64 und S. 87 ff. Das S. 62 f. vorgelegte Material müsste zur Wesensbestimmung des Kultus herangezogen werden.

4) Man halte daneben Ankermanns Satz a. a. O. I S. 174: „Es lässt sich eine auch nur einigermassen scharfe Grenze zwischen Gottheit und Dämon auf der einen, Zauberdingen (Fetischen, Amuletten, Talismanen) auf der anderen Seite gar nicht ziehen."

Begriff des Kultus. Auch hier werden zunächst zwar nur die „Handlungen" hervorgehoben, durch welche der Mensch Verbindung mit den heiligen Mächten sucht[1]). Doch zeigt sich in der Folge ein volles Verständnis für die wesentliche Bedeutung des soziologischen Zusammenhangs jener Handlungen, durch den sie tatsächlich erst zu Kulthandlungen werden und die Möglichkeit einer begrifflich exakten Scheidung zwischen Kultus und Zauberei geschaffen wird. Nur hätte der erst später gewonnene Satz[2]), wonach die beiden Wurzeln des Kultus in Ahnenverehrung und Zauberei liegen, woraus sich sein gesellschaftlicher und ritualer Charakter klar ergibt, auch die vorangestellte Definition umfassender und präziser gestalten müssen.

Nicht übergangen seien auch, besonders mit Rücksicht auf die Bestimmung des Verhältnisses von Gebet und Kultus, die trefflichen Bemerkungen Beth's[3]). Er betont nachdrücklich, dass der Kultus, „das äusserlich wahrnehmbare Verhalten, durch welches der Mensch zu den Objekten der religiösen Vorstellung in Beziehung zu treten sucht", nicht das einzige Mittel zu solchem Zweck ist, und kommt von dieser Erkenntnis aus zu einer richtigen Einschätzung des Gebets in kultischer Hinsicht. Die innerliche Wendung zur Gottheit ist wohl die Voraussetzung für den Kultus, doch nicht dessen Wesen, sofern nur unter besonderen Umständen, am ehesten wohl in den primitiven Verhältnissen, konkrete Mittel zum Ausdruck seelischen Begehrens verwendet werden. Allerdings kommt Beth in der Anerkennung des gesellschaftlichen Moments als eines wesentlichen den Andeutungen Ankermann's nicht gleich. Die religiöse „Gemeinde" bedeutet für ihn nur einen gewissen Ersatz in dem Fall, dass religiöse Gebärden und sonstige sinnfällige Handlungen fehlen. In Wirklichkeit aber sichert erst die Verankerung im Leben der Gemeinschaft, sie sei gross oder klein, einer religiösen Handlung kultischen Charakter[4]).

---

1) A. a. O. I S. 183.

2) S. 186.

3) K. Beth, Einführung in die vergleichende Religionsgeschichte 1920 (Aus Natur und Geisteswelt 658), S. 62 ff.

4) Völlig unbrauchbar ist, was Smend a. a. O. S. 127 anscheinend im Sinne einer Definition behauptet hat: „Der Kultus führt die Religion in das Leben ein." Frömmigkeit, wie wir feststellten, ist auch Leben, schliesslich ist Religion überhaupt nichts anderes als Leben. Beide aber sind vom Kultus zu unter-

Es kommen im Begriff des Kultus also mehrere Merkmale zusammen, die in den Darstellungen, bald dieses, bald jenes, gesondert als Wesensbestimmungen aufzutreten pflegen, während jedes einzelne dieser Merkmale immer nur ein Wahrheitsmoment, das auch massgebend ist, enthält, aber durch die anderen Merkmale, die das Ihre beitragen, auf seinen bestimmten Kreis eingeschränkt wird. Der Versuch, einen Kultbegriff zu formulieren, der als Arbeitshypothese bei der Untersuchung des religiösen Gehalts der Psalmen dienen soll, darf demnach keines dieser Merkmale ausser Beachtung lassen, selbst auf die Gefahr hin, das eine oder andere in seiner Bedeutung zu überschätzen. Vielmehr muss das Netz möglichst engmaschig sein, wenn es auch feiner geformte Gedanken in dem reichen Gut der Psalmen erfassen soll. Es wird ohnehin noch vieles bei der Analyse verloren gehen.

Dem Zweck der Untersuchung entsprechend ist das Wesen des Kultus, wie ich glaube erschöpfend, durch die folgenden vier Merkmale ausgedrückt.

1. Von grundlegender Bedeutung ist die Beobachtung, dass es sich im Kultus immer um sinnlich wahrnehmbare, dingliche Verrichtungen handelt, die meist noch an einen Ort oder an eine Zeit gebunden sind. Sie können sehr mannigfacher Art sein, aber bezeichnend ist für sie alle, so auch für das rituelle, fest formulierte oder lokalisierte Gebet, dass sie mit bewusster Absicht in die Sfäre des sinnlich Wahrnehmbaren gestellt sind. Opfer, dazu gehöriges oder es ersetzendes festes Gebet, Prozession, Musik, Tanz, Fasten, Lustration, Weihe umschreiben im wesentlichen das Gebiet. Ein Geschehen innerhalb der rein geistigen Sfäre, sei es des einzelnen Menschen oder grösserer Kreise, welche ihrer Zusammengehörigkeit auf Grund der Religion sich nicht bewusst sind, die also nicht „Gemeinden“ [1]) sind, ist aber nicht als Kultus anzusehen. Der Unterschied gegenüber der als Frömmigkeit bezeichneten Erscheinung liegt darin, dass die sinnliche Wahrnehmbarkeit bei jener eine mehr zufällige, unbeabsichtigte und oft unbewusste, darum für das Auge des nicht Suchenden oft geradezu unsichtbare

scheiden. Es liegt also hier ein rein feuilletonistischer Begriff von Leben vor, der etwa so viel wie „empirische Erscheinungswelt“ besagen will. Aber Religion in empirischer Gestaltung ist für Kultus ein viel zu weiter Begriff.

1) Vgl. dazu unten S. 38 ff.

ist, während im Kultus es darauf ankommt und darauf angelegt ist, den Sinnen etwas zu bieten. Sinnfälliger Niederschlag ist für den Kultus wesentlich, für die Frömmigkeit nicht. Abstufungen ergeben sich, wenn man das Mass, in dem das empirische Handeln im Kultus in Anspruch genommen wird, beachtet. Grosse geistig gerichtete Persönlichkeiten und die von ihnen ausgehenden Bewegungen pflegen das Gebiet des Kultus, wenn es nicht aus pädagogischen Rücksichten geschieht, wie etwa bei Jesus oder Luther, selten zu berühren. In Israel hat die profetische Religion den auf Sinnenwirkung eingestellten Kultus im wesentlichen überwunden. In der Synagoge und im Islam ist er in der Hauptsache auf das rituelle, lokalisierte Gebet eingeschränkt. Der heilige Ort, von Haus aus die Opfer- und Offenbarungsstätte, bildet das konstanteste Element im Kreis des materialen Kultus. Er nimmt sowohl bei den Primitiven wie auch vielfach in der höheren Entwicklung kosmische Bedeutung an[1]), eine Vorstellung, die auch auf alttestamentlichem Boden nachweisbar ist[2]).

2. Alle verschiedenen Kultusformen und -handlungen gehen aus Frömmigkeit hervor und haben die Bestimmung gemeinsam, frommem Erleben Ausdruck zu leihen. Sie sind irdische Gefässe für das übersinnliche Gut der Religion als des Besitzes des Unbedingten; aus sich selbst heraus können sie nicht verstanden werden, und für sich selbst haben sie keinen Wert. Man könnte darum zweifeln, ob nicht das religiöse Merkmal als das entscheidende bei der Analyse des Kultus an die Spitze zu stellen sei. Es ist aber, obwohl es tatsächlich den Begriffsinhalt bildet, doch für den Kultus als willentlich dargestellte Religion nicht in dem Masse typisch wie das sinnfällige Moment. Aber für das Leben der kultischen Vorgänge bedeutet es schlechthin alles. Kultus lebt von nichts anderem als von Frömmigkeit. Stirbt die Frömmigkeit ab oder tritt sie in genialen Naturen oder von jenen beeinflussten Kreisen in ein grundsätzlich ablehnendes Verhältnis zur materialen Gestaltung, so wird bald offenbar, dass der Kultus kein Eigenleben besitzt, er wird zur sinn- und fruchtlosen Sitte, und man pflegt ihn

1) Vgl. Edv. Lehmann, Erscheinungswelt der Religion, RGG II 503 und bei Chant. de la Saussaye[4] I S. 65 f.; Danzel, Kultur und Religion des primitiven Menschen 1924 S. 62 ff.

2) Ps 48$_3$, vgl. dazu Ez 28$_{14.16}$ Jes 14$_{13}$ und Westphal, Jahwes Wohnstätten 1908 S. 44 ff.

durch Aberglauben und Zauberei zu umgehen. Künstlich gemachte Kulte werden von niemand ernst genommen und verfallen dem Augurenlächeln. Es muss in einem gesunden Kultus immer ein inneres Neuschaffen aller Riten im Gange sein. Die sinnfällige Handlung muss unter allen Umständen den Charakter des sogenannten opus operatum vermeiden, die Symbolsprache muss wahrhaftig, aus innerem Verlangen erwachsen sein. Es ist schon betont worden, wie sehr aus diesen Gründen Kultus eine Gefahr für das religiöse Leben bedeutet. Allen kultischen Formen ist eine Stetigkeit eigen, die allzu leicht zur Starrheit wird, so dass oft nur schwer erkennbar ist, ob sie tatsächlich noch von dem frommen Leben erfüllt sind, das sie schuf und in seinen Dienst stellte[1]). Nur wo das religiöse Erlebnis sich stetig erneuert, sich der Fantasie bemächtigt und zu darstellenden Handlungen weiterschreitet oder die hergebrachten als konforme Hilfsmittel aufgreift, nur wo, um einen Ausdruck Hauer's[2]) zu gebrauchen, die Religion als Gestaltung auftritt, ist Kultus lebensfähig und echt. Das Aufkommen neuer, lebenskräftiger Kulte, mag es sich dabei auch oft nur um einen Gestaltwandel der Götter handeln, ist der sicherste Prüfstein für den Frömmigkeitsgehalt altüberlieferter Bräuche. Nimmt eine kriegerisch unterlegene Bevölkerung den Kultus der siegreichen feindlichen Gottheit an, so hängt die Dauerhaftigkeit und Wahrhaftigkeit des neuen Zustandes davon ab, ob hinter dem politischen auch ein religiöses Motiv steht, die Überzeugung im Sinn der innerlichen Überführung von der Überlegenheit des fremden Gottes[3]). Die fremdländischen Kulte in Israel hielten sich deswegen so beständig, weil sie von ernster Frömmigkeit getragen wurden[4]). Anderseits ist aber auch klar, dass in der Stetigkeit der kultischen Verrichtungen ein hoher erzieherischer Wert beschlossen ist. Darum ist schon im alten Israel die Reinhaltung des Kultus eine stete Sorge der führenden Kreise gewesen. Wo indessen der Gedanke der religiös-pädagogischen Bedeutung des Kultus bewusst aufgegriffen wird, ist immer schon ein Gesichtspunkt gewonnen, der über dem Kultus selbst liegt, und letztlich vermag der Kultus als Ganzes dem Urteil nicht zu entgehen, dass er, weil er wesentlich eine Form

1) Vgl. Smend, Lehrbuch S. 127.
2) A. a. O. S. 45.
3) Vgl. Stade, Bibl. Th. I S. 31.
4) Jer 44_{17-19}.

ist, nie das letzte Ziel inneren Lebens bedeuten kann [1]). Das ist bei den Profeten und später im Evangelium klar ausgesprochen worden.

Aus dem oben Gesagten ergibt sich bereits, was noch besonderer Beachtung wert erscheint, weil es die Möglichkeit der Klassifizierung der „Riten" als kultische und ausserkultische gewährt, nämlich dass im Kultus das Objekt des menschlichen Handelns immer jenseits der menschlichen Gemeinschaft gesucht oder aus ihr heraus verlegt wird. Kultus ist ein Handeln mit dem Heiligen. Das ist schon durch das Wort gegeben. Gleichwohl versucht man immer wieder [2]), alle möglichen sakralen Handlungen im Begriff des Kultus unterzubringen. Dadurch wird nur der Begriff unbrauchbar. Vielmehr sind auf Grund der angestellten Beobachtung alle sozialen, im Rahmen der menschlichen Gemeinschaft beschränkten Betätigungen, welche auch aus religiösen Motiven erwachsen und für die mitunter selbst feste Riten gebräuchlich sind, nicht dem Kultus, sondern dem ethischen Lebenskreis zuzuweisen [3]). Das trifft zu für den heiligen Krieg, die Blutrache und die Beschneidung [4]), in mancher Beziehung auch für mimische Bräuche.

1) „Für die Würdigung des Charakters der religiösen Formen muss eins immer vor Augen stehen: dass nämlich das Leben die Form, die es geschaffen, immer wieder zerstört, sich an ihr immer wieder bricht; der Interimscharakter aller Form zeigt hier, im Bereich der religiösen Objektivationen, auf eine besondere eindringliche Art seine Tragik." Joachim Wach, Religionswissenschaft 1924 S. 163.

2) Siehe oben S. 30 f.

3) Vgl. auch Danzel a. a. O. S. 29 f.

4) Von Kriegskultus zu reden (Schwally, Semitische Kriegsaltertümer I: Der heilige Krieg im alten Israel 1901 S. 17), ist sehr missverständlich. Nur die Bannung ist kultischer Art (Nu 21_2 u. ö.) und als Weiheakt anzusehen. Doch ist sie nicht Anlass des Krieges selbst, und die eigentlichen kriegerischen Vorgänge haben nichts mit ihr zu tun. Über die religiösen Motive der Blutrache s. Merz, Die Blutrache bei den Israeliten 1917 S. 12 f., über die Riten S. 13 Anm. 1. Riten sind freilich für Israel nicht belegt, a. a. O. S. 64 f. Über die Beschneidungssitte ist für Israel nicht völlige Klarheit zu gewinnen. Dass man mit Gressmann, Mose und seine Zeit 1913 S. 58 f. aus Ex 4_{24-26} eine ätiologische Kultsage zur Deutung des Brauchs entnehmen darf, ist nicht ausgeschlossen. Doch ist sonst im AT. immer nur eine soziale Bedeutung des Brauchs erwähnt, der jedoch bei P auch als ein Bekenntnisakt erscheint, vgl. Gen 17_{13} f. Die Beschneidung ward geübt auf Befehl Jahwes, doch nicht für Jahwe. Eine ursprüngliche kultische Bedeutung der Beschneidung (Abfindung der Dämonen) leuchtet vielleicht nur noch in der bildlichen Redeweise von der B. der Felder Lev 19_{23-25} durch; vgl. Kittel, Geschichte des Volkes Israel $I^{5.6}$ 1923 S. 207 f.; Hauer a. a. O. S. 441.

In diesen Zusammenhang gehört auch noch eine Beobachtung, welche mir für die Beurteilung kultischen Lebens wichtig erscheint. Der Kultus steht für den Menschen immer jenseits des Alltags, wie das Ziel aller religiösen Übung überhaupt als das der Überwindung der Seinsgrenze bezeichnet werden darf[1]). Mowinckel[2]) hat das aber m. E. zu einseitig aufgefasst, wenn er das Wesen des Kultus als Fest bezeichnet, das „die grossen und schönen Stunden des Lebens" hervorbringt. Diese Wesensbestimmung trifft hauptsächlich nur für Vegetationskulte zu. Auf den höheren Stufen ist der Kreis der Gefühle weiter. Auch die bitteren Stunden, auch Schmerz und Klage, auch die menschlichsten Gefühle gehören dem Kultus. Die in jeder Beziehung charakteristische Stimmung ist bedingt durch die Nähe des Heiligen. Auch wenn sie tatsächlich nicht immer dadurch affiziert sein mag, so ist sie doch wenigstens in den festen Ordnungen des Kultus und dem durch sie gebotenen Verhalten vorgezeichnet. Sie ist eine ehrfürchtige, mag sie als Freude oder Trauer, Hoffnung oder Angst auftreten. Selbst in primitiven Verhältnissen und in den Beschwörungskulten fehlt die Ehrfurcht nicht ganz[3]), trotz der dort meist egozentrischen Denkrichtung. Ehrfurcht ist für die im Kultus herrschende Stimmung mehr bezeichnend als irgend ein Affekt.

3. Ein drittes bestimmendes Merkmal des Kultus ist seine gesellschaftliche Form[4]). Kultus ist eine Erscheinung des sozialen Lebens, nicht des individuellen. Ein einzelner Frommer konstituiert keinen Kultus, sondern nur die Gemeinde[5]) ist kultisches Subjekt. Das Individuum steht bei kultischer Betätigung immer in Kontakt mit der Gemeinschaft, sei es durch Verrichtung der allgemein gebräuchlichen Handlungen, sei es durch Innehaltung von Kultzeit und -ort und Teilnahme an der Kultversammlung. Das

1) Danzel a. a. O. S. 54.

2) Ps.St. II S. 19 f. Vgl. auch E. Lehmann a. a. O. I S. 65.

3) Von der „Magie" ist dabei abgesehen; vgl. dazu Beth, Religion und Magie bei den Naturvölkern 1914 S. 209. Im babylonischen Beschwörungswesen ist, obwohl dort die Furcht treibendes Motiv zu sein pflegt, für gewisse Fälle doch an der Möglichkeit des Gefühls der Ehrfurcht nicht zu zweifeln, vgl. Seeger, Die Triebkräfte des religiösen Lebens in Israel und Babylon 1923 S. 19 (Dämonen als Vollstrecker sittlichen Willens).

4) Vgl. W. Wundt, Völkerpsychologie IV 1 1915 S. 312.

5) Ich gebrauche den Ausdruck ohne den besonderen Sinn, den Edv. Lehmann (bei Ch. d. l. S. I S. 98) darin findet.

Erlebnis des „Gross-Ich“ [1]) ist das Kulterlebnis, das Geheimnis der Wirkung selbst unzulänglichen oder unscheinbaren Gottesdienstes. Der Kultus kommt durch die Vermittlung dieses Erlebnisses einem tiefen menschlichen Bedürfnis entgegen. Es liegt im Wesen der Religion, welche das Bewusstsein, nur ein abhängiges, bedingtes Wesen, nur ein Mensch zu sein, zu ihrer Voraussetzung hat, dass sie starke gemeinschaftbildende Kräfte entfaltet. „Ist die Religion einmal,“ sagt Schleiermacher in den Reden [2]), „so muss sie notwendig auch gesellig sein. Es liegt in der Natur des Menschen nicht nur, sondern auch ganz vorzüglich in der ihrigen.“ Die Betätigung des religiösen Gemeinschaftstriebes in der Anbetung, im Opfer, in den Festversammlungen usw. ist ein kultisches Tun. Sucht dagegen ein religiöses Bedürfnis abseits von der Gemeinschaft Befriedigung, so entwickelt sich, so weit die Sinnenwelt ergriffen wird, sehr oft nur eine magische Technik, welche in egoistischem Streben die auf Unterwerfung und Dienst gerichtete Tendenz der Religion in das Gegenteil verkehrt und aus diesem Grund zu einem entwickelten sozialen Kultus, soweit wir beobachten können, immer, wenigstens offiziell, in ein gespanntes oder geradezu feindliches Verhältnis tritt [3]). Die soziale Basis muss also für den Kultus durchaus als wesentlich betrachtet werden.

Diese Feststellung hat insofern einen besonderen kritischen Wert, als sich daraus ergibt, dass ein bedeutender Teil des Gebetslebens mit dem Kultus sich nicht berührt. Ein Gebet, eine fromme Empfindung, welche die Seele eines einzelnen Menschen bewegt und sich Ausdruck verschafft lediglich um ihrer selbst willen, einem Zwang der Entladung gehorchend, ist kein Kultus. Beim literarisch fixierten Gebet verführt leicht die Erkenntnis des Gebrauchs, der von der religiösen Urkunde gemacht wird, dazu, die Absicht oder Absichtslosigkeit, in der sie niedergeschrieben wurde, zu verkennen [4]). Individuelle Gebetslyrik wird dadurch nicht kultisch, dass sie in einem Gesangbuch steht. Zum Kultus wird der Ausdruck frommen

1) Den Ausdruck hat Mowinckel aufgegriffen, vgl. Ps.St. I S. 3 u. ö.

2) S. 129 der Ausgabe von Rade (4. Rede).

3) Söderblom a. a. O. S. 220; Hölscher, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion 1922 S. 20.

4) Es ist darum sehr missverständlich, zu sagen: „Die allgemeinste und dauerndste Kulthandlung ist das Gebet“ (Hölscher a. a. O. S. 48). Soll dieser Satz zugleich Erklärung des Gebets sein, so ist er falsch.

Erlebens erst durch die Gemeinde, welche sich vereinigt, um der gleichen Empfindung, demselben religiösen Verlangen in sinnlich gebundener Form Ausdruck zu geben. Unter den rituellen Mitteln, einander zu dem gleichen religiösen Erlebnis zu verhelfen, steht das Gebetswort obenan. Doch es handelt sich meist um ein Gebet von einem besonderen Zuschnitt. Im Wortlaut tut er sich vor allem in der Anwendung der Wir-Form kund oder in der Bezugnahme auf Handlungen, welche der Regelung durch die Gemeinde unterworfen sind. Ein solches Gebet ist kultisch orientiert. Andere Gebete können wohl in den Kultus aufgenommen werden, bleiben dort aber immer Fremdkörper.

Die soziale Ausdehnung erscheint für die Urgeschichte der Religion, wo die gesellschaftliche Gliederung die individuellen Regungen fast völlig verwischt, so gut als die Existenzform der Religion schlechthin. Immerhin ist von Interesse, dass selbst auf diesem Gebiet das individuelle Moment nicht völlig fehlt, so dass auch dort die Möglichkeit vorhanden ist, zwischen Kultus und ausserkultischer Frömmigkeit zu unterscheiden[1]). Vielleicht ist diese Möglichkeit tatsächlich noch weiter als uns gegenwärtig die Quellen zu sehen erlauben. Die Frage der Entstehung des Kultus hängt mit der umfassenden nach der Entwicklung des menschlichen Gemeinschaftslebens überhaupt zusammen und ist wie diese vor die Alternative gestellt, ob Individuum, ob Gemeinschaft das primum movens der Kulturentwicklung bedeute. Eine Entscheidung dieser Frage kann nicht gegeben werden und soll auch hier nicht versucht werden. Das vorhandene Material scheint zu der Annahme der Urfamilie und des Urstaates zu drängen[2]), während indes auf die religiöse Entwicklung gesehen sich Bedenken gegen einen dafür anzunehmenden parallelen Verlauf nicht unterdrücken lassen. Dass

1) Siehe Beth, Rel. und M. S. 207 f.

2) Eine übersichtliche Diskussion des Materials bietet W. Koppers, Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde 1921 S. 108 ff. (hauptsächlich eine Interpretation Wilh. Schmidts); vgl. auch Danzel a. a. O. S. 26 („Das Individuum ist noch ganz in der Gemeinschaft verborgen") und S. 28 f.; Ed. Meyer, Geschichte des Altertums 1. Bd. 1. Hälfte[2] 1907 §§ 2—5 (Organisation in Verbänden ist die Voraussetzung der Entstehung des Menschengeschlechts überhaupt); Edv. Lehmann, Erscheinungswelt der Religion (RGG II S. 498 ff.); derselbe bei Chantepie de la Saussaye I 1924 S. 45 f., 61; Erich Schmidt, Die Anfänge der Literatur: Kultur der Gegenwart I 7 1906 S. 3 f.

die religiösen Vorstellungen von Haus aus Kollektivvorstellungen sind, hat besonders die französische soziologische Schule um Durckheim nachzuweisen versucht. Doch hat man auch dort feststellen müssen, dass bei den Primitiven gewisse Wahrnehmungen den in die Mysterien der Magie Eingeweihten, also im Sinn jener Völkerschaften ausserordentlichen Persönlichkeiten vorbehalten sind[1]). Was das Gebet betrifft, so bemerkt Heiler: „Es ist wahrscheinlich, dass das Gebet Einzelner in individuellen Nöten älter ist als das völlig form- und regellose chaotische Gebet einer Gruppe. Auch das formlose Kollektivgebet geht letzten Endes auf ein betendes Individuum zurück; denn es ist wohl stets ein Einzelner gewesen, der zuerst einen Gebetsruf ausstiess, den dann die ganze Gruppe völlig spontan und frei aufnahm und in wirrem Durcheinander wiederholte oder auch variierte“ [2]).

4. Aufs engste mit dem unter 3 genannten hängt ein viertes charakteristisches Moment des Kultus zusammen, das im Grunde nichts anderes ist als dessen Entfaltung: die Organisation. Ein untrügliches Kennzeichen kultischen Lebens sowohl im Gegensatz zur „schwarzen Magie“ [3]) als gegenüber aller individuellen Frömmigkeitsbetätigung war in der sozialen Anerkennung der als kultisch geltenden Verrichtungen festgestellt worden[4]). Die gesellschaftliche Beglaubigung kommt aber bei einer entwickelten Kultgemeinde, abgesehen von der Bindung an Ort und Zeit[5]), durch zwei Institutionen zur Geltung: Priestertum und Liturgie.

Die gemeinsame Frömmigkeitsübung einer Gruppe frommer Individuen ist den inneren Gesetzen des sozialen Lebens in gleichem Mass unterworfen wie jedes profane Tun einer Gesellschaft[6]). Die Entwicklung hat z. B. in China und Rom geradezu dahin geführt, dass die sakralen Pflichten vom Staat übernommen wurden. In anderen Verbänden besteht eine staatliche Oberaufsicht über den Kultus. Eine Führung ist auch in der religiösen Gesellschaft notwendig, welche, mit Amtsgewalt ausgestattet, allgemeine Aner-

1) Levy-Brühl, Das Denken der Naturvölker, deutsch von W. Jerusalem 1921 S. 44 ff.

2) Das Gebet[2] 1920 S. 58.

3) Tiele-Söderblom, Kompendium der Religionsgeschichte S. 50.

4) Vgl. auch Mowinckel I S. 62.

5) Siehe dazu oben S. 34.

6) Wundt a. a. O. IV 1 S. 222.

kennung besitzt. Diese Führung liegt in der Hand des Priesters. Die schon oben berührte erzieherische Tendenz des Kultus kommt also durch den Priester am deutlichsten zum Ausdruck. Der Priester oder die Priesterschaft vertritt die Gesamtheit und leitet sie an. Seine Befugnisse sind in erster Linie durch Bindung an die geschichtliche Überlieferung genau festgelegt. Die Weise der Vorfahren hat ihm bekannt zu sein, und der kultische Betrieb muss von ihm streng κατὰ τὰ πάτρια verwaltet werden. In Israel hütet er den Bund [1]). Das Wissen um die Tradition ist es vor allem, was ihm Ansehen verschafft. An diesen Sätzen könnte freilich gerade eine alttestamentliche Erzählung leicht irre machen. Im Richterbuch [2]) wird von einem Priester berichtet, der nicht im Dienst einer Gruppe, sondern eines einzelnen Privatmanns sein Amt ausübt. Ein Widerspruch besteht indes nicht. Errichtet jemand aus privatem Interesse ein Heiligtum und versieht es mit einem Priester, so ist, was er ins Werk setzt, nur eine Miniaturkopie öffentlicher Einrichtungen [3]). Mag immerhin, geschichtlich angesehen, das Priestertum aus dem Familienkultus hervorgegangen sein, so herrscht doch kein Zweifel, dass auch dort der Sippenälteste, indem er heilige Funktionen ausübt, ein von der Gesamtheit Beauftragter ist. „Der Unterschied ist kein qualitativer, sondern mehr ein quantitativer, ein formeller“ [4]). Das Priestertum hat immer öffentlichen Beruf, so gut wie der Kultusort, zu dessen Ausstattung der Priester als notwendiges Stück erscheint [5]), öffentlichen Charakter trägt. Inwieweit die Tätigkeit der Priester in antiken Kulten sich auf den einzelnen Menschen erstreckte, ist sehr unklar. Was man „Seelsorge“ nennen dürfte, gab es kaum [6]); persönliche Beratung wird sich abgesehen von der Orakelerteilung und Rechtshandhabung hauptsächlich auf rein kultische Angelegenheiten beschränkt haben.

1) Dt 33_9 f.

2) Ri 17. Ein ähnliches Beispiel aus der Zeit der Dynastie von Larsa in Babylonien siehe bei Meissner, Babylonien und Assyrien II 1925 S. 52.

3) Das lässt sich gerade an dem Beispiel jenes Micha dadurch beweisen, dass er hohen Wert auf die levitische Abstammung seines Priesters legt: Ri 17_{13}.

4) Mowinckel, Ps.St. V S. 19.

5) Robertson Smith, Die Religion der Semiten, deutsche Ausgabe 1899 S. 80. 343.

6) Max Weber, Religionssoziologie III S. 254 ff. versucht eine Deutung der Aufzeichnungen ethischer, ritueller und karitativer Satzungen im AT. in diesem Sinne. Eine individuelle priesterliche Praxis können sie aber kaum beweisen.

Priesterloser Kultus ist verhältnismässig selten. Ein kastenartiger Priesterstand fehlt z. B. bei den Germanen. Auch das Alte Testament weiss von solchem Zustand in Israel bis zur Richterzeit[1]). Doch ist, so weit wir sehen können, überall dort, wo das Opfer für jedermann freigegeben ist, auch ein berufsmässiges Priestertum als Träger der Tradition nachweisbar[2]). Der amtliche Charakter des Priesters ist jedoch nicht als sein ursprüngliches Wesen aufzufassen. Von Haus aus ist der Priester ein θεῖος ἀνήρ, Vertreter der Gottheit im mantischen Sinn; ihm wohnt vermöge Inspiration oder selbst Inkarnation, wie z. B. in Indien, ein höheres Wissen um die Gottheit inne, das ihn zu Aussergewöhnlichem befähigt[3]). Auch für den organisierten israelitischen Kultus lässt sich dieser Charakter des Priestertums noch aus der priesterlichen Handhabung des Orakels und des Segens entnehmen[4]).

Die kultische Tradition wird weiterhin sichergestellt durch die von den Priestern durchgeführte Organisation der Riten. Das Resultat dieses Organisationsprozesses ist die sogenannte Liturgie. Liturgie in diesem Sinn findet sich schon bei den Primitiven. Aus dem Glauben an die „Macht" als eine das ganze Leben des Menschen beherrschende Grösse ergibt sich folgerichtig die Notwendigkeit einer festen Ordnung in der Handhabung der auf die Macht einwirkenden Mittel[5]). Diese Mittel sind Handlungen und Worte. Das gesprochene oder gesungene Wort hat dabei ursprünglich nur sekundäre Bedeutung. Es umschreibt die Handlung und deutet sie, um dadurch ihre Wirkung zu sichern. Gressmann[6]) zieht im Anschluss an Bücher's Theorie des Rhythmus der Arbeit auch das natürliche Bedürfnis, die Arbeit durch Wort

1) Vgl. ausser den Vätersagen Ex 24 5 Ri 6 26 (Gideon) 13 19 (Manoaḥ).

2) In Israel war, wie Dt 33 8 ff. zeigt, schon früh der Stamm Levi Priesterstamm, doch vgl. Baudissin, Geschichte des atl. Priestertums 1889 S. 79 ff.

3) Vgl. die Rolle des „Sehers" im alten Israel, Kittel, Die Religion des Volkes Israel 1921 S. 100; E. Lehmann, RGG II 553 f. und Chantepie de la Saussaye I 50; Mowinckel, Ps.St. III 9 f.; Pfister a. a. O. 2125 ff.; Sellin, Geschichte des israelitischen und jüdischen Volkes I 1924 S. 130.

4) Ex 28 30 Dt 33 8 Nu 6 27, vgl. Mowinckel, Ps.St. V S. 30 f.

5) Das Moment der Wiederholung, das Mowinckel II S. 25 betont, ist hierin eingeschlossen.

6) Art. Liturgie I A 1 in RGG III Sp. 2324 ff.; vgl. auch Erich Schmidt a. a. O. S. 6 f. Von einer magischen Kraft des Wortes kann aber dann kaum noch die Rede sein; vgl. Pfister a. a. O. Sp. 2154 unten.

und Lied zu begleiten, in analoger Weise auf die kultischen Handlungen übertragen, zur Erklärung der gemischten Liturgie heran, wofür sich Beispiele aus dem ägyptischen Kultus erbringen lassen[1]). Das Wichtigste an der Liturgie ist, was ursprünglich unwesentlich war, nämlich die Einbeziehung des Wortes. Dadurch ist der Weg zur Vergeistigung des Kultus erschlossen. Die fortschreitende religiöse Erkenntnis findet durch das Wort eine Möglichkeit, auch im Kultus zum Ausdruck zu kommen und die Führung zu übernehmen. Das liturgische Gebet, indem es sich mehr und mehr der Bezugnahme auf die Riten entwöhnt, beschäftigt das kultische Interesse ausschliesslich. Die ἔνθεσμος λιτανεία[2]), das „angeordnete Flehen", ist die typischste Bezeichnung des Kultgebets. Es stellt die geistigste Form des Kultus dar. Dem späten Judentum haben reine Gebetsliturgien den eigentlich materialen Kultus ersetzt. Es besteht nur noch eine gewisse Bindung an Ort[3]) und Zeit. Dabei war die Freiheit aus dem Beten nicht völlig verbannt[4]). Doch schliesslich wohnt jedem Kultusgebet etwas Gewaltsames inne, das die zartesten Regungen der Seele des Beters bedroht. Das Gebet, „ursprünglich ein trauter persönlicher Umgang mit Gott", ist nun „eine starre, unpersönliche Kultform, ein durch den mos majorum geheiligter Ritus"[5]). —

Die so gewonnenen vier Merkmale des Kultus:

1. Sinnfälligkeit,
2. Ursprung aus dem religiösen Erleben,
3. gesellschaftliche Grundlage,
4. Organisation,

ergeben eine umfassende Wesensbestimmung: Kultus ist die materiale Ausdrucksform und die soziale Organisation des frommen Erlebens. Eine Ordnung der vier Merkmale ist

---

1) Siehe einen Text aus Abydos bei Erman-Ranke, Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum² 1923 S. 312 f.

2) 3. Makk 2₂₁.

3) עבר לפני התבה d. h. vor die heilige Lade treten, in der die Gesetzesrollen aufbewahrt werden (vgl. z. B. Berakoth 5₃), ist Vorschrift für den Gebetsvortrag in der Synagoge.

4) Der Ausdruck מעין שמונה עשרה = „etwas vom Aussehen des Achtzehngebetes", Berakoth 4₃, lässt meines Erachtens die Deutung auf freies Beten zu.

5) Heiler a. a. O S. 150.

damit in der Weise getroffen, dass Nr. 2 den Begriffsinhalt darstellt, die übrigen den Umfang.

Die Berührung des Menschen mit dem Heiligen erfolgt demnach im Kultus in wesentlich verschiedener Weise als auf dem Weg der kultlosen Frömmigkeit. Die kultisch gebundene Frömmigkeit ist zwiefach gekennzeichnet. Sie wird daran erkannt, dass die Verbindung mit dem Heiligen erstrebt wird:

a) unter dem Vollzug von Riten[1]), die auf sinnliche Wahrnehmung berechnet sind, an einem bestimmten Ort oder zu bestimmter Zeit;

b) im Bewusstsein der Zugehörigkeit zur organisierten Kultgemeinschaft.

Die psychologische Analyse einer kultischen Handlung oder Aussage wird also jeweils nachzuweisen haben, dass einer dieser beiden Wege beschritten wurde, oder muss eine solche Kombination beider Möglichkeiten feststellen, dass eine Unterscheidung sich erübrigt. Die Eigenart der spezifisch kultischen Gemeinschaft mit der Gottheit gegenüber der allgemein religiösen liegt hauptsächlich darin, dass im Kultus eine Vermittlung dieser Gemeinschaft von seiten des Menschen gesucht wird sei es materialer, sei es soziologischer Art.

Ueber den tatsächlichen Wert solcher Vermittlung oder über den letzten entscheidenden Grund für das wirkliche Zustandekommen einer Berührung mit dem Heiligen sind nun allerdings wieder zwei grundverschiedene Auffassungen möglich, die sich in der Beantwortung der Frage trennen: Wer hat letzthin beim Kultus die Führung: der Mensch oder der Gott? Ich illustriere die erste, anthropozentrische Auffassung, wonach kultisches Tun des Menschen das religiöse Erleben entscheidend beeinflusst, mit dem Begriff sakrifiziell, die andere, theozentrische, welche den Kultus unter dem Befehl der Gottheit weiss und kultisches Tun nur als Ausdruck frommen Erlebens fasst, mit dem Begriff sakramental[2]). Mowinckel

1) Ob zugleich durch den Vollzug, ist belanglos.

2) Dieser Gebrauch des Ausdrucks ist grundsätzlich verschieden von dem bei Pfister a. a. O. Sp. 2169, welcher unter sakramentaler Handlung „im weitesten Sinne einen magischen oder kultischen Akt versteht, der den Menschen in eine innige Beziehung und Verbindung mit dem Göttlichen setzen, der auf irgend eine Weise die heilige Substanz auf den Menschen übertragen, ihn heiligen soll.“ Das ist also wesentlich das, was ich mit Mowinckel glaube besser als sakrifiziell

unterscheidet mit den beiden Termini nach dem Sprachgebrauch der christlichen Liturgiker „zwei Elemente“ des Kultus: „man könnte dafür etwa auch das Menschliche und das Profetische sagen“ [1]). Er unternimmt jedoch nicht, damit den psychologischen Hergang im Kultus klar zu machen. Jedoch gerade dafür erscheinen mir die Ausdrücke vorzüglich geeignet. Und darum allein, keinesfalls um irgendwelches dogmatisches Interesse, kann es sich auch nur handeln, wenn hier die Frage nach dem Schwerpunkt im Kultus gestellt wird. Die psychologische Einstellung im Kultus ist freilich jeweils auf verschiedenem Boden eine andere. In den meisten Fällen, vielleicht in allen, entzieht sie sich der exakten Erkenntnis.

---

zu bezeichnen. Nur sofern Pfister sakramental die Handlungen nennt, die ursprünglich das Orenda des Menschen verstärken sollen (a. a. O. 2164), könnte sich dieser Gedanke mit dem meinen decken. Doch schliesst der Begriff sakramental für mich eine Aktivität des Heiligen beim Kultus ein und zwar eine führende, und deswegen scheint er mir geeignet, das theozentrische Erlebnis zu umschreiben. Mowinckel gebraucht den Ausdruck nicht konsequent im Sinne der (siehe folgende Anm.) zitierten Sätze; II S. 96 verwendet er ihn ganz im Sinne Pfisters. Ähnlich E. Lehmann u. a. Ich halte es für verfehlt, den Begriff sakramental in der wissenschaftlichen Terminologie für die primitive Religion zu verwenden, wo er schliesslich doch nur die Bedeutung eines Konkurrenten für „magisch“ haben kann. Der den Quellen entsprechende Sakramentsgedanke hat dort kein Recht, denn die Manavorstellung ist nirgends so tief erfasst, dass sie ihm Raum geben könnte (vgl. Fr. Rud. Lehmann, Mana 1922 S. 59). Darum ist es eine gewaltsame Methode, mindestens ein Stilfehler, ihn dort anzubringen. Das Wort sacramentum, von Haus aus lediglich ein juristischer und militärischer Terminus, der nur einen religiösen Nebensinn zuliess, begegnet im spezifisch religiösen Sprachgebrauch erst in christlicher Literatur. Massgebend für seinen Sinn ist die Verwendung in der lateinischen Bibelübersetzung geworden, wo sacramentum Äquivalent für μυστήριον wurde. Besonders bezeichnend erscheint mir Eph 1₉: τὸ μυστήριον τοῦ θελήματος (θεοῦ) = sacramentum voluntatis (dei). Sucht man also nach einem religionswissenschaftlichen Terminus, welcher das Erlebnis eines göttlichen Eingreifens in die kultische Wirklichkeit — das sich eben freilich kaum als „primitiv“ nachweisen lässt — umschreiben und zugleich den Quellen entsprechen soll, so empfiehlt sich, von einem sakramentalen Erlebnis zu reden. Es schliesst das Kreaturgefühl im Sinne Ottos unbedingt ein. Der sakramentalen Auffassung in diesem Sinne würden bei Pfister auch nicht die euergetischen Handlungen oder Opfer entsprechen. Denn auch das Geschenkopfer erklärt er nur aus der menschlichen Absicht, das Orenda des Gottes zu stärken (Sp. 2183). Man kann aber mit solchen ausschliesslich genetischen Betrachtungen dem Tatbestand in den höher entwickelten Religionsformen, vor allem im Jahwismus, nicht gerecht werden.

1) Ps.St. III S. 6.

Doch nur der Sachverhalt in Israel ist für unsere Untersuchung von Interesse. War in den bisherigen allgemeinen Ausführungen lediglich die anthropozentrische Auffassung des Kultus zu Worte gekommen, so wäre zuletzt wichtig, darüber ein Urteil zu gewinnen, in welchem gegenseitigen Verhältnis beide mögliche Anschauungen, die sakrifizielle und die sakramentale, in der Jahwereligion Raum gefunden haben.

Schon Wellhausen hat hier richtig gesehen, dass die israelitische Kultgesetzgebung, die einer späten Zeit angehört, ursprüngliche, naivere Vorstellungen von der Wirksamkeit des kultischen Tuns durch theoretisch gewonnene zu ersetzen bestrebt war. Er kommt zu dem Satze, dass der israelitische Kultus durch die Gesetzgebung „seinem eigenen Wesen entfremdet, in sich selber überwunden wurde“ [1]). Die Auffassung der Opfer im priesterlichen Kultsystem zeigt das deutlich. „Sie ziehen nicht mehr die Gottheit bei allen wichtigen Anlässen hinein in das irdische Leben, dass sie teilnehme an dessen Freuden und Nöten; es sind keine menschlichen Versuche mit naiven Mitteln, ihr etwas zugut zu tun und sie geneigt zu stimmen. Sie sind der natürlichen Sfäre entrückt und zu göttlichen Gnadenmitteln geworden, die Jahwe in Israel als Sakramente der Theokratie eingesetzt hat.“ So ist auch das Judentum, obgleich es keinen Kultus im Vollsinn des Begriffs mehr besass, von diesen Gedanken völlig eingenommen. Von Simon dem Gerechten [2]), der zu den ältesten Trägern der Gesetzestradition, den „Resten der grossen Synagoge“, zählt, wird der Ausspruch überliefert, dass der Kultus zu den drei Dingen gehöre, auf denen die Welt stehe [3]). Dieser Sachverhalt verführt leicht dazu, das alttestamentliche Material über den Kultus, also auch die Psalmen, lediglich unter dem sakramentalen, eben durch die Überlieferung betonten Gesichtspunkt zu werten. Dass das nicht richtig ist, kann aber gar kein Zweifel sein. Ist aber die entgegengesetzte Beurteilung die ausschliesslich zutreffende?

1) Prolegomena zur Geschichte Israels[5] 1899 S. 429 = Geschichte Israels I 1878 S. 440 f.

2) Nach Strack, Einleitung in Talmud und Midraš[5] 1921 S. 117, ist das „wohl der Hohepriester Simon I. um 300 v. Chr.“

3) Pirqe Aboth 1 2. Der Ausdruck ist undeutlich, und man könnte streiten, ob hier nicht eine sakrifizielle Auffassung vorliege, weil auch גמילות חסדים, also menschliche Betätigung genannt sei. Doch scheint mir das letzte Glied für sich zu stehen. Die Thora schliesst jeden Zweifel aus.

Gewiss ist es berechtigt, die Jahwereligion als eine primitive gelten zu lassen in dem Sinn, dass eine animistische Weltanschauung die Basis für ihre Entwicklung bildet. Der Gott des Mose mit den Zügen des dämonischen Eiferers hat das primitive Element nie ganz abstossen können, am wenigsten wohl in seiner Verehrung in den breiten Schichten des Volks, bis erst das Exil die reichen Lebensmöglichkeiten der alten Religion empfindlich einschränkte und eine Vergeistigung, so weit sie nicht bereits angebahnt war, förmlich erzwang. Der offizielle Kultus Israels aber lebte auch nach dem Exil noch von den Tabu- und Unreinheitsvorstellungen, die bezeichnend sind für primitive Religion. Der barbarische Brauch des Bannes ist wahrscheinlich erst seit Beginn der Königszeit allmählich ausser Übung gekommen[1]). Ob tatsächlich aus Bedenken heraus, welche die religiös-primitive Natur jener Sitte betrafen, lässt sich schwer beurteilen[2]). Jedenfalls ist die Stufe der Primitivität im Gottesbegriff des Mose dann bereits als überschritten anzusehen, wenn wir berechtigt sind, den sogenannten Dekalog als eine Urkunde darüber zu verstehen. Aber selbst abgesehen von dieser verwickelten und strittigen Frage sprengt das einzigartige Gotteserlebnis des Mose, so wenig wir urkundlich davon wissen, und die aus ihm hervorgegangene Entwicklung die Schale des Animismus[3]), denn Jahwe steht in der Sfäre der Geschichte. Das ist der Grundzug aller israelitischen Religion. Diese Tatsache aber fordert Beachtung auch bei der Prüfung der kultischen Anschauungen Israels, soweit das Zentrum derselben, das Gotteserlebnis, in Frage steht. In ihr liegt die Wurzel der sakramentalen Auffassung des Kultus, die eine gewisse innere Teilnahmlosigkeit im Gefolge hat und die kultischen Verrichtungen zu blosser „Übung der Gottseligkeit“[4]) werden lässt.

Empfiehlt es sich demnach, mit dieser Auffassung bei der Deutung des Gedankenguts der Psalmen zu rechnen, so müssen wir doch anderseits über sie hinaus in eine naivere Gedankenwelt vorzudringen suchen. Der Mensch steht im Kultus nicht nur einem Gebenden empfangend gegenüber, sondern entfaltet, wie wir oben sahen, schöpferische Kräfte. Mowinckel zieht zur Erklärung des

1) 1 Kg 9_{21} 1 Sam 15.

2) Hinter dem Volksbegehren, dem Saul sich fügte, wird man solche Bedenken nicht vermuten dürfen.

3) Vgl. hierzu Söderblom a. a. O. S. 309 ff.

4) Wellhausen a. a. O. S. 430.

Sachverhalts die Idee des Dramas heran[1]). „Im Kultus spielt man eine Wirklichkeit und bringt sie dadurch hervor; die Spielenden werden in diese Wirklichkeit hineingezogen, denn nach primitiver Grundanschauung ist man, was man spielt.“ Somit ist der Kultus als heilige Kunst „zugleich heilige Wirklichkeit“[2]). Es handelt sich bei dieser Wirklichkeit um mythologische Vorgänge, also um transzendente Geschichte. Die Gottheit wird durch die dramatischen Gesten förmlich in die irdisch-geschichtliche Gemeinschaft der Menschen hereingezogen, indem man sie nötigt, sich an dem kultischen Spiel in der ihr zukommenden Rolle zu beteiligen.

Der Gedanke entspricht durchaus gewissen Verhältnissen bei antiken Völkern und bei heute lebenden Stämmen primitiver Kultur, selbst dem katholischen Dogma vom Messopfer. Der Ursprung des dramatischen Elements wird in den Vegetationskulten zu suchen sein. Sie sind fast immer mit mimischen Bräuchen verknüpft. Aus der Beobachtung solcher Erscheinungen zieht Wundt[3]) den Schluss, dass nur der Wille, durch diese Vorführungen ein ersehntes Ziel zu gewinnen, sie habe erzeugen können. „Dieser Wille findet aber sein Substrat in der Vorstellung, dass die Nachbildung eines Vorgangs auf den Vorgang selbst fördernd einwirke, ebenso wie der Mensch, der mit den Attributen einer dämonischen Macht ausgerüstet ist, etwas von der Gewalt, die dieser Macht beiwohnt, in sich selbst fühlt. Darum wird der in das Feuer geworfene Mensch zum Feuerdämon, und der Priester, der das Notfeuer entzündet, hilft mit bei der Entstehung der neuen Sonne.“ Doch fragt sich schon hier, ob es sich wirklich bei den mimischen Bräuchen um Kultus im oben dargelegten Sinn handelt. Auch bei zentralaustralischen Stämmen sind schöpferische Zeremonien üblich, welche in mimischen Darstellungen bestehen[4]). Dort ist nachweisbar, dass die heiligen Riten keine Verehrung bedeuten. Söderblom hat deswegen Bedenken[5]), sie als Kultus zu verstehen. Man muss diese Bedenken teilen, wenn der Begriff des kultischen Handelns auf solche Riten eingeschränkt werden soll, die sich direkt an das Heilige richten. Doch,

1) Vgl. auch Duhm, Psalmen[2] 1922 S. 415 (zu Ps 118).

2) PsStud. II S. 21 und Belege S. 26 ff. Vgl. auch Danzel a. a. O. S. 81 f. (Beleg aus Alt-Mexiko).

3) Völkerpsychologie IV 1 S. 550.

4) Söderblom a. a. O. S. 117.

5) A. a. O. S. 126.

wie oben dargelegt wurde, liegt ein kultisches Moment auch in der Absicht einer Wirkung auf die Zuschauenden oder Teilnehmenden [1]), und unter Hinweis auf dieses Merkmal möchte ich den kultischen Charakter auch solcher primitiver Dramen gewahrt wissen.

Im übrigen aber ist hinsichtlich der mythologischen Vorstellungen die Ursprungsfrage nicht so leicht zu entscheiden. Es erheben sich starke Bedenken dagegen, die ausgesponnene Darstellung von Mythen im Kultus als Äusserungen naiven Sinnes zu verstehen und mit mimischen Bräuchen in primitiver Kultur, die lediglich aus Analogiezauber hervorgehen, auf die gleiche Linie zu setzen. Der Mythus ist etwas völlig anderes als der Zauber [2]). Er ist immer ein Kunstprodukt, aus schaffender Fantasie hervorgebracht, und in Bezug auf den Kultus ist er ätiologisch zu deuten. Man muss fragen, ob er überhaupt aus spezifisch frommer Empfindung hervorgeht. Angesichts dessen, was uns überliefert ist, wird man daran billig zweifeln müssen. Für die Antike liefert reiches Material zum kultischen Drama der Osiriskult. Ägyptische Tempelinschriften geben genaue Anweisung für die dramatische Aufführung der Mysterien an der Bahre des Osiris, die „Stundenwachen" [3]). Götter und Göttinnen treten redend und handelnd auf, Priester treffen die Vorbereitungen zur Einbalsamierung. Für Babylonien gewährt besonders die Überlieferung über das Neujahrsfest reiche Ausbeute [4]).

1) In der reich gegliederten Darstellung der Absichten des heiligen Tanzes bei Oesterley, The Sacred Dance 1923 S. 19 ff. kommt dies Moment nicht zur Geltung. Es ist aber in fast allen dort besprochenen Variationen enthalten, sofern die Wirkung des nachahmenden Tuns zwar in erster Linie auf den Ausübenden selbst berechnet ist, der aber dann doch, nachdem er verwandelt ist, seinerseits etwas darstellt für die Kultgenossen.

2) Vgl. Fr. Rud. Lehmann, Mana S. 54: „Gemäss der dualistischen Grunderfahrung des Menschen, der inneren und äusseren Erfahrung, mag es zwei hauptsächliche Entstehungsarten der übersinnlichen Wesen geben: solche, die durch Personifikation, durch affektives Erfassen, durch fantasievolles Ausgestalten, durch die mythenbildende Apperzeption bestimmter Erscheinungen der sinnlichen Aussenwelt entstanden, und solche, die aus dem ‚Seelenglauben' erwachsen sind."

3) Texte in Übersetzung bei Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1915 S. 34 ff.; weiteres Material bei Gressmann, Tod und Auferstehung des Osiris nach Festbräuchen und Umzügen 1923 (Alter Orient 23, Heft 3), besonders S. 4, 13 f., 15 f., 25, 30, 32, 38.

4) KAT^3 1903 S. 514 f.; Zimmern, Zum babylonischen Neujahrsfest, 1. Beitrag = Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl. Bd. 58 (1906), Heft 3; derselbe, 2. Beitrag = ebenda Bd. 70 (1918), Heft 5.

Nun ist nicht daran zu zweifeln, dass primitive Frömmigkeit auch in den Religionen der grossen Kulturvölker, vor allem soweit sie Züge der Vegetationskulte tragen, ihren Platz behauptet hat. Der Naturmensch, so müssen wir annehmen, vollzieht den „Zauber der Nachahmung“ [1]) mit vollem Bewusstsein von dessen Wirkungskraft. Man wird dies Bewusstsein in einer naiven Mentalität nicht leicht überschätzen können. Bis zu welchem Grad indes bei allen jenen dem primitiven Gebiet verwandten Erscheinungen in Völkern höherer geistiger Kultur die primitive Frömmigkeit tatsächlich noch lebendig war und eine Wirklichkeit der im Spiel angedeuteten Geschichte des Gottes erlebt werden konnte, ist freilich eine Frage, die wir nie beantworten können. Die Emanzipation der dramatischen Bräuche vom Kultus setzt ein Schwinden der frommen Gefühle voraus, wenn nicht deren völlige Umbildung in ästhetische [2]). Wann hat dieser Prozess begonnen? Und wenn er möglich war, scheint sich nicht daraus ein verschiedener Ursprung des kultischen und des dramatisch-mythologischen Elements zu ergeben, der grundsätzlich Beachtung fordert? Gewiss „haftet jeder Kultushandlung eine nicht zu verwischende Beziehung auf irgend einen Bedeutungsinhalt an“ [3]). Doch diesen Inhalt zu ermitteln, ja die Beziehung selbst richtig festzustellen, wird sich oft kein Weg mehr finden lassen, weil das Denken der Völker sich wandelt in unbewusster Entwicklung. Das „primitive Denken“, das sich angesichts solcher Bräuche als Massstab empfiehlt, ist für uns auch im grossen Ganzen nur eine Konstruktion. Wo sich mimische Vorgänge in dem Kultus eines Kulturvolks, etwa im Osiriskult, finden, könnte ebensowohl eine lediglich pädagogisch gedachte Veranstaltung der Priester, eine Art religiöser Anschauungsunterricht, der auch als solcher aufgenommen ward, vorliegen. Weder aus dem Animismus noch aus dem Machtglauben kann die Vorstellung von der vergangene „Heilstatsachen“ neu schaffenden Wirkung des kultischen Dramas mit logischer Folgerichtigkeit hergeleitet werden. Für babylonische Kultfeiern, soweit sie mit mythologischen Ideen durchdrungen sind, nimmt Lands-

1) Wundt, Völkerpsychologie IV 1 S. 514.

2) Bei Sueton, Caligula 57 wird eine Aufführung in Rom erwähnt, wobei „argumenta inferorum“ dargestellt wurden. Es handelt sich wohl um Stoffe aus den Isismysterien (vgl. Gressmann a. a. O. S. 27 f.). Der Theaterausdruck ist zu beachten!

3) Wundt, Völkerpsychologie IV 1 S. 548.

berger[1]) eine doppelte Wurzel, eine rein kultische und eine mythologische an. Es wird sich nach dem Gesagten empfehlen, einen ähnlichen Grundsatz auch bei der Prüfung der ausserbabylonischen Kultvorstellungen zu beachten.

In bezug auf die Jahwereligion erscheint der Tatbestand besonders unsicher. Was hier als „primitiv", was als geistig zu gelten hat, lässt sich nicht immer streng geschichtlich scheiden. Der Grundsatz muss festgehalten werden, dass die Gotteserkenntnis des Mose bindend war für alle offizielle Religionsübung in Israel und dass diese Gotteserkenntnis die naturhafte hinter sich gelassen hat. Aus diesem Grund scheint mir besonders in den Psalmen bei der Verwertung des primitiven Denkens Zurückhaltung geboten[2]). Bei der Beurteilung der Gottesbegegnung im Jahwekultus darf die Möglichkeit, dass die Vorstellung von der als sakrifiziell bezeichneten, magischen Art gewesen sei, nicht verallgemeinert werden.

Die Zeugnisse, dass ein Israelit seinem Gott Jahwe gegenüber das Bewusstsein einer sakrifiziellen Wirkung der kultischen Handlung aufgebracht habe, sind ausserordentlich selten und für das Gesamtbild nur wenig bedeutend. Der Geruch von Noa's Dankopfer veranlasst nach der Erzählung von J[3]) Jahwe zu dem Entschluss, fortan die Menschheit zu schonen. Das Vorbild von Utnapišti's Opfer[4]) hat hier offenbar auf die Konzeption eingewirkt. Die im Alten Testament nicht seltene Wendung חִלָּה אֶת־פְּנֵי יְהוָה „das Angesicht Jahwe's besänftigen", die wohl die reale Vorstellung des Streichelns in sich schliesst, hat im grossen Ganzen nur noch die Bedeutung des flehentlichen Bittens[5]). Der ursprüngliche magische Sinn ist einwandfrei nur noch in einer späten Profetenlegende[6]) zu erkennen. Jerobeam will einen „Gottesmann", der eine Drohung gegen den Altar von Bethel ausspricht, verhaften lassen. Doch der

1) Der kultische Kalender der Babylonier und Assyrer, 1. Hälfte 1915 S. 4 ff.

2) Ich bedaure, mangels dänischer Sprachkenntnis auf eine Auseinandersetzung mit Pedersen, Israel, Köbenhavn 1920, 2 Bände, wo die These von der primitiven Weltanschauung Israels ausgeführt ist, verzichten zu müssen. Doch lernt man die dort gebotenen Gedanken ausreichend bei Mowinckel kennen, der sie für die Psalmen bereits konsequent ausgemünzt hat.

3) Gen 8_{21}.

4) Gilgameš-Epos 11_{160} ff.

5) Vgl. Ex 32_{11} Jer 26_{19}.

6) 1 Kö 13_{6}.

Arm, den er gegen jenen ausreckt, erstarrt. Erst als der Gottesmann „Jahwe's Angesicht besänftigt", gewinnt der König den Gebrauch seines Armes zurück. Es ist bezeichnend, dass es sich gerade hier um eine Erzählung handelt, welche exzentrische Züge liebt und das normale religiöse Empfinden absichtlich verzerrt. Gleichwohl darf man aus dieser Stelle den ursprünglichen Sinn der Frase lesen[1]). Sie setzte ehedem wahrscheinlich ein Idol voraus. Aber ihre unbedenkliche Verwendung besonders in der späten Profetie[2]) zeigt, wie wenig sie im allgemeinen noch die entsprechende Vorstellung auszulösen vermochte. Schwerer fällt ins Gewicht, wenn im Samuelbuch[3]) David zu Saul spricht: „Wenn Jahwe dich gegen mich gereizt hat, so soll er ein Opfer riechen." Der Opferduft, meint David, wird zweifellos Jahwe umstimmen. Das ist eine derbe und natürliche Vorstellung, die gewiss noch zur Zeit des Erzählers volkstümlich gewesen ist. Aber der Unterschied gegenüber dem in demselben Buch[4]) ausgesprochenen Satz, dass Gott gegenüber kein Mensch für einen anderen eintreten könne, lässt sich nicht verkennen. Vollends die Sage von dem Opfer Kains und Häbels[5]) ist eine besonders deutliche Ausprägung des Gedankens, dass der Erfolg des Opfers völlig von der ungebundenen Willensentscheidung Jahwes abhänge und dass ein exakter Vollzug keine Gewähr für die Wirkung biete. Für mythologische Spiele im Jahwekultus fehlen die Belege ganz, wenn man nicht mit Mowinckel[6]) gewisse Psalmen als solche gelten lässt. Der tendenziöse Charakter der Überlieferung mag auch an diesem Sachverhalt Anteil haben. Wenn wir ihrem Grundgedanken recht geben, empfinden wir als wahrscheinlich, dass der sinnfällige Kontakt mit der Gottheit am Heiligtum in Israel entsprechend der Eigenart des geschichtlichen Offenbarungsgottes offiziell als sakramental, gottgewirkt, verstanden worden ist.

Auch der Bezeichnung für Kultus עֲבוֹדָה wohnt hierfür bis zu gewissem Grad Beweiskraft inne. Wenn nichtsemitische Ausdrücke wie θεραπεία und *cultus* vermöge ihrer Etymologie eine Grund-

1) Auch 1 Sam 13_{12} ist er leicht zu erkennen.
2) Sach 7_2 8_{21} f. Mal 1_9 Dan 9_{13}. Vgl. auch Ps 119_{58}.
3) 1 Sam 26_{19}.
4) 1 Sam 2_{25}; vgl. auch 3_{14}.
5) Gen 4_{3-6}.
6) Ps.Stud. II S. 126 ff. (Ps 48_9. 46. 33. 76.)

einstellung des Menschen zum Heiligen beweisen[1]), die durchaus dem entspricht, was oben sakrifizielles Verhalten genannt ward, so ist die Tatsache sehr beachtenswert, dass dieser Terminologie sich im Semitischen nichts Analoges zur Seite stellen lässt. Die Wurzel עבד bedeutet zwar auch einfach „arbeiten", und im Syrischen ist dieser Sinn am meisten abgeschliffen. Doch ist das Arbeiten als ein Dienen gemeint, und ein Abhängigkeitsverhältnis, nämlich das des Sklaven zum Herrn, beherrscht die Vorstellung. Darum wird im Hebräischen sowohl das Verbum als das zugehörige Substantivum häufig in religiösem Sinn verwendet zur Bezeichnung der Stellung, welche der Mensch Gott gegenüber einnimmt[2]). Von dem arabischen عَبْدٌ „Sklave" ist eine besondere Kollektivbildung عِبَادٌ dem religiösen Sprachgebrauch vorbehalten[3]). Selbst das akkadische *dullu* „Dienstleistung, Arbeit", das im Sinne des hebräischen עֲבוֹדָה gebraucht wird, drückt wegen seiner Herkunft von der Wurzel *dll*, die „gehorsam, ergeben sein" bedeutet, das gleiche Verhältnis aus. Ist aber das Knechtsverhältnis bestimmend für den kultischen Verkehr mit der Gottheit — zumindest in Israel —, so ist auch dadurch die sakramentale Deutung der Kultbräuche an die Hand gegeben.

Die Voraussetzung, die man bei der Annahme der umgekehrten Gedankenrichtung, wonach der Mensch bestimmender Faktor im Kultus ist, setzen muss, gibt doch immer die Möglichkeit einer gewissen Intimität mit dem Heiligen. Dieser Gedanke stösst aber auf israelitischem Boden auf grosse Schwierigkeit. Jahwe ist etwas völlig anderes als der Mensch[4]). Dem entspricht es, dass auch die anthropopathischen Züge in seinem Bild in der Hauptsache nur noch formale Bedeutung haben. Jedenfalls vermeiden sie alles, was zu irgendwelcher Vertraulichkeit Anlass geben könnte, wie sie z. B. in babylonischen Hymnen[5]) gelegentlich Platz greift,

1) Weiteres bei Pfister a. a. O. 2124.

2) קרא בשם יהוה, das oft in kultischem Sinne gebraucht wird, lässt noch eine sakrifizielle Bedeutung erkennen. Man ruft den Gott herbei, um ihm seine Wünsche vorzutragen. Das Kreaturgefühl bringt wieder eher das Wort השתחוה zum Ausdruck, das Box, Hebrew Worship (= Hastings, Enc. of Rel. a. Eth. 12, 788—795) neben עבודה stellt.

3) Vgl. z. B. Koran, Sure 2_{182} $18_{64.\ 102}$ 19_{94}. 4) Nu 23_{19}.

5) Vgl. z. B. Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder zum AT. I 1909 S. 81 Z. 41 ff.; S. 83, Hymnus d, Z. 6 ff.; S. 85.

wo man der Gottheit wie einem irdischen Herrscher geradezu Glück wünscht. Der alttestamentliche Gebrauch der Wurzel ברך in der Wendung „Jahwe segnen“ ist nur noch ein formaler im Sinne eines Synonymons zu „preisen“; nirgends wird die zugrundeliegende ursprüngliche Vorstellung mehr ausgeführt[1]). Wenn in irgend einer Religion, so hatte in der israelitischen die Furcht eine Stätte. In allen Stadien der Entwicklung ist darin kein Wandel eingetreten; selbst die späte Produktion von P gibt davon noch eine deutliche Vorstellung[2]). Intimität mit der Gottheit war im genuinen Jahwismus unmöglich. Das geht besonders deutlich aus einer elohistischen Stelle[3]) hervor. Jahwe lässt dort dem Volk durch Mose verkündigen: „Zöge ich einen einzigen Augenblick in deiner Mitte, so würde ich dich vernichten.“ Wenn man mit Baentsch[4]) annehmen darf, dass der verderbte Zusammenhang ursprünglich noch eine Erzählung über die Anfertigung der Lade enthielt, so zeigt die Stelle, wie man im Sinne jenes Erzählers gerade durch das Tragen der Gotteslade sich beflissen zeigte, urwüchsige magische Vorstellungen[5]) auszuschliessen und die sakramentale Natur der Kultumzüge u. dgl. zu stützen. So mögen die sakrifiziellen Bräuche, von denen das Alte Testament wenigstens eine Vorstellung verrät, als Rudimente einer Religionsauffassung zu beurteilen sein, die im Jahwismus selbst umgedeutet und von untergeordneter Bedeutung ist.

Das Gesagte soll zuletzt noch durch das Beispiel des Wasseropfers am Hüttenfest erläutert werden[6]). Der Mischnatraktat Sukka[7]) belegt für die sieben ersten Feiertage[8]) des Hüttenfestes

1) Am deutlichsten ist der alte Sinn erkennbar in der Segensformel Gen 14_{19} f. Vgl. Hempel, ZDMG, NF. 4 (1925) S. 87 ff.

2) Vgl. z. B. Ex 40_{35}.

3) Ex 33_5.

4) Siehe Kommentar z. St. Vgl. auch Gressmann, Mose S. 221 Anm. 4: „Absolut sicher ist auf jeden Fall, dass die Lade Jahwes in diesen Zusammenhang gehört.“

5) Vgl. 1 Sam $4_{3.7}$ 6_{19} 2 Sam 6_7.

6) Vgl. die vorzügliche Zusammenstellung des gesamten Quellenmaterials bei Strack-Billerbeck, Kommentar zum NT. aus Talmud und Midrasch II 1924 S. 800 ff.

7) Sukka 4_9 f.

8) Nicht nur für den letzten Tag, wie Volz, Neujahrsfest Jahwes S. 6 und 56 und Mowinckel II S. 91 behaupten. Überhaupt ist die Darstellung des Festes bei

den Brauch, dass eine goldene Kanne aus der Siloahquelle gefüllt und in Prozession zum Tempel getragen wird. Am „Wassertor“ wird der Zug durch drei Trompetenstösse begrüsst. Der amtierende Priester bringt schliesslich das Wasseropfer zugleich mit einer Weinspende dar, und zwar in der Weise, dass zwei silberne oder gipsene Schalen, die auf dem Brandopferaltar stehen, die eine mit dem Wasser, die andere mit Wein gefüllt werden. Die Schalen sind am Boden mit Öffnungen versehen, durch welche die Flüssigkeiten zu gleicher Zeit ablaufen. Durch zwei Kanäle werden sie wohl in die Grube unter dem Altar und damit in den תְּהוֹם geleitet[1]). Die hier erwähnte Sitte des Wasserschöpfens wird in einer im Buch Jesaja überlieferten Liturgie vorausgesetzt. Dort[2]) heisst es: „Ihr schöpft Wasser mit Freuden aus den Quellen des Heils.“ Die Sitte, die sonst im Alten Testament nicht unmittelbar bezeugt ist, muss mindestens vorexilisch gewesen sein, gibt sich aber durch ihre ganze Art als uralt zu erkennen. Ein Wasserschöpfen und -ausgiessen „vor Jahwe“ in Verbindung mit Fasten und Sündenbekenntnis wird als eine Sühnezeremonie erwähnt, die unter Samuel in Miṣpa stattfand[3]). Um des angegebenen Zweckes willen darf indes diese Handlung nicht in direkte Verbindung mit dem beim Herbstfest geübten Ritus gebracht werden[4]). Sie trägt reinen Opfercharakter so gut wie die Wasserspende Davids in der Feste Adullam[5]). Der regelmässig wiederholte Ritus am Herbstfest aber lässt deutlicher vermuten, dass der Opfercharakter erst aus magischen Vorstellungen entwickelt worden ist und dass primitive Weltanschauung den Ritus hervorgebracht hat. Wie der Abfluss des Wassers unter die Erde wahrscheinlich macht, entstammt der Vorgang einem Kultus chthonischer Vegetationsdämonen und stellte

---

Volz, dem Mowinckel nachschreibt, in manchen Punkten unrichtig. (Die Nachtfeier und das Umschreiten des Altars finden nicht nur einmal statt; dass nur ein Priester das Wasser holt, dass Jes 12 3 rezitiert wurde, dass der Hohepriester das Wasseropfer vollzieht, steht nirgends.)

1) Siehe Feuchtwang, Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums 1910 S. 544 f. (in dem sehr reichhaltigen Aufsatz „Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien“).

2) Jes 12 3.

3) 1 Sam 7 6.

4) Anders Volz a. a. O. S. 9.

5) 2 Sam 23 16.

ursprünglich einen Regenzauber dar. „Eine Vorstellung schwindet jedoch, wenn ihre Entstehungsbedingungen aufhören, wirksam zu sein[1])." So sieht denn dieser Ritus in der Jahwereligion auch ganz anders aus als im Naturkultus, dem er vermutlich entstammt. Das spezifisch produktive Moment, die Erneuerung des Wasserelements, ist im Jahwekultus so sehr verblichen, dass man nach dem Sinn der Quellen kaum noch Anlass findet, den Wasserritus am Herbstfest anders zu deuten denn als eine regelmässige Opferspende, welche den Dank für gewährte Fruchtbarkeit und die Bitte um Regen für das kommende Jahr in sich schloss. So ist wohl auch bei Tritosacharja der Vorgang als Bittakt aufgefasst[2]). Ein Rest der Völker, die gegen Jerusalem gestritten haben, wird zuletzt sich bekehren und alljährlich zum Zion wallfahren, um den König Jahwe anzubeten und das Hüttenfest zu begehen. „Die aber nicht hinaufziehen von den Stämmen der Erde nach Jerusalem, um den König Jahwe der Heere anzubeten, über die wird kein Regen kommen." Eindeutig legt der Talmud[3]) den Sinn fest, wenn dort ein Jahwewort formuliert wird: „Giesst vor mir Wasser aus am Fest, damit euch die Regengüsse des Jahres gesegnet werden"[4]). Jahwe ist also Spender des Regens aus freien Stücken, nicht aber bewirkt mehr der Ritus ex opere operato den Segen. Lediglich der Ausdruck „Quellen des Heils" deutet im Alten Testament noch die ursprüngliche naive Anschauung an[5]).

III. Die Methode der Untersuchung.

Es soll untersucht werden, welche Beziehungen zwischen dem religiösen Erleben und den kultischen Formen in den Psalmen bestehen.

Ehe die Analyse des Materials erfolgen kann, ist es notwendig, mit Hilfe des bisher Gewonnenen besondere Richtlinien für das Verfahren zu bestimmen. Denn sie ergeben sich weniger aus dem Material selbst als aus der Eigenart der übergeordneten

1) Wundt, Völkerpsychologie IV 1 S. 547.
2) Sach 14 16 f.
3) Roš haššana 16 a.
4) Volz a. a. O. S. 30 übersetzt viel zu frei.
5) Weiteres siehe unten zu Ps 118 (S. 112 f.)

Begriffe, welche allgemein-menschliche Erscheinungen betreffen, deren besondere Ausprägung in den Psalmen festgestellt werden soll. Ich suche also das Ergebnis der bisherigen Untersuchung praktisch fruchtbar zu machen durch Zusammenstellung der folgenden Sätze, welche diejenigen Punkte, auf die das Interesse konzentriert werden soll, aufzeigen und so den Weg der in den folgenden Kapiteln durchgeführten Analyse weisen.

1. Die Untersuchung ist auf der Beobachtung aufgebaut, dass das religiöse Verhalten ein grundsätzlich verschiedenes ist gegenüber dem spezifisch kultischen[1]), welches immer, abgesehen von der frommen Empfindung, durch das Interesse bedingt ist, religiöse Vorgänge anschaulich darzustellen oder die unter einer Mehrheit frommer Individuen lebendigen religiösen Gefühle als Massenwirkung zu organisieren. Somit lässt sich geradezu eine Unterscheidung der Interessensfäre auf beiden Gebieten treffen. Um es scharf auszudrücken, ist das religiöse Interesse auf Gott gerichtet, das kultische, das aus jenem hervorgeht, auf wirksame Formen. Daher kommt es, dass beide einander im Wege stehen können, obwohl das zweite nur durch das erste hervorgerufen wird. Denn das stärkere schiebt immer das schwächere Bedürfnis beiseite, und von dem jeweils bestehenden Kräfteverhältnis hängt die Gesundheit der Lage ab. Auf der einen Seite kann das Formbedürfnis eine so starke Bevorzugung der Technik bewirken oder das Verlangen nach Gemeinschaft so starke Parteiinteressen entfalten, dass das es bedingende religiöse Gefühl hinter der Technik oder der Polemik zurückbleibt und verblasst; das ästhetische, beziehungsweise polemische Interesse überwiegt das religiöse[2]). Umgekehrt aber kann eine spontane Frömmigkeitskundgebung so mächtig sein, dass eine ihr angemessene Form mangelt oder ein Formzwang als hindernd empfunden wird. Nur bei gleich starker Ausbildung der Fähigkeit kann das Verhältnis zwischen religiösem Erleben und kultischer Gestaltung gesund sein und kann das religiöse Vermögen durch das kultische und umgekehrt gefördert werden. In solchem Falle stellt der Kultus oder die betreffende liturgische Komposition ein Kunstwerk dar, an welchem Form und Inhalt einander entsprechen.

---

1) Siehe unten S. 94 f. zu Ps 50.
2) Vgl. unten S. 103 f. 143.

2. Kann also trotz der verschiedenen Tendenz unter günstigen Bedingungen von den kultischen Formen eine die Frömmigkeit fördernde Wirkung ausgehen, so ist diese Förderung dann so zu denken, dass das religiöse Empfinden der Kultteilnehmer befruchtet wird durch die Anschauung des im Kultus dargestellten Verkehrs mit dem Heiligen. In erster Linie wird auf diese Weise das Gemeindebewusstsein angeregt. Aber es kann auch die Gewissheit eines gleich nahen Verhältnisses zur Gottheit für das persönliche Leben gewonnen oder das Verlangen nach solcher Gemeinschaft wachgerufen werden[1]).

3. Das unter 2 Gesagte bedeutet jedoch keineswegs, dass das religiöse Erleben grundsätzlich aus dem Kultus erwachse. Das Abhängigkeitsverhältnis ist, wie schon angedeutet wurde, umgekehrt zu denken. Das sakrifizielle Tun ist ein Feind der Religion, und nur wo die kultischen Riten an diesen Charakter nicht ausschliesslich gebunden sind, können sie Wegweiserdienste zum religiösen Erleben tun. Ebenso ist das Gemeindeerlebnis religiös nur dann fruchtbar, wenn die Gemeinde nicht auf sich selbst als Gemeinde das Interesse ihrer Glieder zieht, sondern dem eigentlich religiösen Erlebnis Raum gibt. Dies Erleben hat seine unerkannten Wurzeln ausschliesslich in der Persönlichkeit des einzelnen Menschen, und nur zu seiner Pflege, da es immer einer solchen bedarf, ist der Kultus berufen. Er kann in gewissen Äusserungen der Persönlichkeit völlig ausserhalb des Interesses bleiben. Wo also frommes Erleben einer religiösen Persönlichkeit absichtslos und rein gedankenmässig sich kundtut, ist die typische Grundform der in kultischer Beziehung ungebundenen Frömmigkeit gegeben. Sie eingehender zu entfalten, wird jedoch leichter sein, nachdem die Darstellung der Merkmale kultischer Bindung vorweggenommen ist.

4. Eine kultische Bindung des frommen Empfindens ist dann, entsprechend der oben S. 44 aufgestellten Wesensbestimmung des Kultus, jeweils dadurch gekennzeichnet, dass eines oder mehrere der Elemente des spezifisch kultischen Lebens massgebend sind. Sie ist im Ganzen auf zweierlei Art möglich. Einmal so, dass neben dem Selbstgefühl oder ausschliesslich das Bewusstsein der Zugehörigkeit zu einer gewissen frommen Gemeinschaft als

1) In den Psalmen lassen sich solche Wirkungen selbstverständlich immer nur am Dichter konstatieren.

mitbestimmend zum Ausdruck kommt. Andererseits so, dass Riten vollzogen werden oder dass in literarischen Urkunden man sich auf solche oder auch auf einen heiligen Ort oder sonstige sakrale Institutionen beruft. Ich bezeichne abgekürzt die erste Form als soziale, die zweite als materiale Bindung.

Die soziale Bindung kann eine so ausgesprochene sein, dass von einem individuellen Verhalten nicht viel oder überhaupt nichts mehr erkennbar bleibt. Das Gemeinschaftsbewusstsein, das auf Summierung der Individuen hinsichtlich ihres gemeinsamen Empfindungsgehalts beruht, ist an die Stelle persönlichen Erlebens des einzelnen Frommen getreten, und der soziale Gedankenkreis mit seinen charakteristischen Stoffen beherrscht die Situation. Die Stimme aller ist hörbar einem Chore gleich, das „Gross-Ich" redet[1]). Um dieser Wirkung willen wird die soziale Bindung oft auch von individueller Frömmigkeit im Kreis des persönlichen Lebens zum Ausdruck des Innern bevorzugt, weil naturgemäss das Gemeinschaftsbewusstsein und seine kultische Kundgebung dem frommen Empfinden des einzelnen Menschen einen starken Rückhalt verleiht[2]). Dass aber auch andererseits gerade die soziale Bindung das individuelle Erleben bedroht, ergibt sich schon aus dem unter 1 und 3 Bemerkten.

Fallen unter die soziale Bindung alle Kundgebungen eines über das Individuelle hinaus reichenden Bewusstseins, so braucht kaum gesagt zu werden, dass hierher alle Äusserungen im Wir-Ton gehören. Zweifelhaft aber ist die Einordnung der lehrhaften Ausführungen in der religiösen Dichtung. Sofern sie sozialen Charakter tragen, haben sie hier ihren Ort. Die Begründung gibt eine einfache Überlegung auf Grund von Merkmal 3 der gewonnenen Wesensbestimmung des Kultus, das die Gemeinde betrifft. Alles Lehrhafte setzt ein Objekt der Belehrung voraus. Der lehrhafte Ton ist nicht im persönlichen Leben zu Hause, sondern drückt eine soziale Tendenz aus. Betrifft also die Belehrung religiöse und sittliche Wahrheit, so wendet sie sich an einen Menschen oder an einen Kreis von solchen, denen der Lehrer seinen persönlichen religiösen Besitz weitergibt[3]). Er tut das aber nicht um seiner

1) Vgl. unten S. 70 ff. und S. 104 zu Ps 8.
2) Vgl. die meisten „individuellen Klagelieder".
3) Vgl. Ps 62 9 66 16 71 15 ff. und andere Gelübdelieder.

selbst willen, sondern die Absicht ist, auf andere einzuwirken in dem Sinn, eine Gemeinde innerlich gleich normierter Menschen zu bilden oder die schon vorhandene zu festigen. Um deswillen trägt nun die religiöse Unterweisung immer einen gewissen kultischen Charakter, weil ihre Basis in jedem Fall, auch wo es sich nur um zwei einander unterrichtende Menschen handeln sollte, die Gemeinde ist. Dass die Lehrform vielfach als Form der Selbstermahnung gebraucht wird, kann daran so wenig irre machen wie die Verwendung kultischer Poesie bei der Privatandacht an deren ureigener Bestimmung. Eine religiöse Gemeinde aber, wie der Lehrsatz über den Kultus ergab, statuiert Kultus. Jedoch nicht alle didaktischen Stücke werden von diesem Satz erfasst. Einmal aus dem Grunde nicht, weil Organisation und Riten sich nicht in jedem Fall aus der Urkunde nachweisen lassen, oft auch tatsächlich im Sinne der Belehrung belanglos sind. Vor allem aber um deswillen nicht, weil die Beziehung auf das Heilige oft nur eine sekundäre ist. Es lässt sich nicht überall erweisen, dass die Gemeinde, welche Objekt der Didaktik ist, eine zu Kultus versammelte darstellt[1]). Auf ein gleichsam latentes Dasein frommen Lebens kann oft nur mittelbar geschlossen werden unter Berücksichtigung der Tatsache, dass der Lehrende ein Stück eigenen Lebens darbietet[2]). Damit fällt aber die soziale Bindung dahin, wenn sie nicht anderweit in dem betreffenden Stück gestützt wird.

Nicht selten richtet sich auch die Belehrung an den Gegner, der ausserhalb der Gemeinde steht, mindestens im Sinne des Dichtenden. Wohl tritt dort der Bekenntnischarakter der Äusserung besonders deutlich hervor[3]), aber man kann nicht mehr von einer kultisch-sozialen Bindung reden. Die Unterweisung, betrifft sie gleich religiöse Gegenstände, ist vielmehr rein ethisch gerichtet und steht insofern ausserhalb des Kultus, zu dem sie andererseits doch enge Beziehung hat. Denn trotz allem Vorbehalt muss doch auch hier festgestellt werden, dass das Interesse, Gesinnung oder Verhalten des Gegners zu korrigieren, dem Gemeindegedanken dient, gleichgültig, ob das die Absicht ist oder nicht. Arbeit an der Gemeinde aber ist ein Element kultischen Tuns. Betrifft die Unter-

1) Vgl. Ps 34. 37.
2) Vgl. Ps 15 2 ff. 127 1 ff.
3) Vgl. 1 Sam 2 2 f. Ps 2 10 49 2 f. PsSal 4.

weisung geradezu kultische Dinge, so ist ihr Charakter am deutlichsten ausgeprägt, da dann auch eine materiale Bindung vorliegt. Immerhin ist zuzugeben, dass die kultische Bindung in aller didaktischen Poesie aus den genannten Gründen am wenigsten augenfällig ist.

Die materiale Bindung der Frömmigkeit liegt bei allen den Äusserungen vor, die an Riten: Prozession, Opfer, Lustrationen u. dgl., oder an einen heiligen Ort oder an priesterlichen Dienst anknüpfen[1]). Die materiale Bindung tritt sowohl gesondert zur Unterstützung der individuellen Empfindung wie im Zusammenhang mit der sozialen Bindung auf. Im letzten Falle liegt die typische Vollform der kultischen Frömmigkeit vor, weil hier alle wesentlichen Merkmale des Kultus auftreten.

5. Diesen Bindungen gegenüber steht die in kultischer Beziehung ungebundene Frömmigkeit (siehe oben unter 3). Ihr fehlen die Merkmale der bewussten Empirie und der sozialen Tendenz. Sie spricht sich aus in erster Linie im Gebet. Indem das Gebet literarisch weitergegeben wird, verrät es allerdings immer schon eine soziale Bestimmung. Das geschriebene Gebet soll jeder lesen und zu seinem eigenen machen können. Das ist auch Dienst an der Gemeinde. Doch braucht die Analyse, solange sich in der Bearbeitung nichts davon verrät, hierauf nicht weiter zu achten. Ein individuelles Gebet muss grundsätzlich immer zuerst als ein von einem Menschen wirklich einmal gebetetes gelten. Der literarische Zweck darf auch dann ausser Betracht bleiben, wenn die eigentliche Gebetsform, für die der Gebrauch der zweiten Person in der Anrede an Gott charakteristisch ist, abgestreift ist und der religiöse Gedanke in die Form der Betrachtung gekleidet wird. Denn das auf Erbauung der Gemeinde gerichtete Interesse lässt sich hier nicht urkundlich beweisen, sofern es in einem Gedicht, welches lediglich eine Betrachtung göttlicher Dinge darstellt, im Gedanken selbst nicht hervortritt. Die religiöse Betrachtung hat von Haus aus kein Publikum. Da wir bei den Psalmen auf das literarische Gebiet beschränkt sind, sind wir auch nur soweit als die Urkunde reicht imstande, die Gedankenführung des frommen Empfindens zu erkennen. Das für unseren Zweck Wertvollste steht oft nicht im Text, die Wendung, an der wir das Individuum bestimmter er-

1) Vgl. das Motivregister (Kap. VII).

kennen könnten und die konkrete Situation, in der es sich äußert. So können wir in gewissen Fällen [1]) bei einer literarisch bezeugten Einzelstimme gar nicht feststellen, ob sie nicht kultisch ist und die Gemeinde vertritt. Die Art, wie das Einzelbewusstsein sich in der Urkunde ausdrückt, gewährt den einzigen Massstab, sein Verhältnis zum Kultus zu fixieren. Dann wird aber die Regel sein müssen, es in den Fällen, wo eine kultische Bindung nicht vorliegt, ausserhalb des kultischen Kreises anzusetzen.

6. Was das Gedankengut der Psalmen betrifft, so weist es innere Merkmale für kultisches Leben nur in den Fällen auf, wo sich eine sogenannte materiale Bindung im Sinne des unter 4 Ausgeführten zeigt. Im übrigen ist der Stoff als in kultischer Hinsicht neutral zu beurteilen [2]). Es wäre eine verfehlte Methode, in zweifelhaften Fällen kultische Situationen aus rein dichterischen Äusserungen erheben zu wollen, die in ähnlicher oder gleicher Form in notorischen Kultpsalmen auftreten. Schilderungen der Majestät Gottes, der Natur, der Freude, des Leides können als Stoff nichts für oder gegen den Zusammenhang mit dem Kultus beweisen. Es ist nur darauf zu achten, welchem Zweck solches Material untergeordnet ist und in welchen Zusammenhängen charakteristische Stoffe wiederkehren. Schwer ist zu entscheiden, ob Geschichtsbetrachtungen — nicht lehrhafte Vorführung geschichtlicher Begebenheiten — an sich eine kultische soziale Bindung darstellen. Ich stelle sie nur in Abrede, wo es sich weniger um Geschichte als um Mythus handelt und wo eine lehrhafte Tendenz durchaus vermieden ist. Die reine individuelle Betrachtung verwendet die Grosstaten Gottes in der Vergangenheit wie die in der Natur [3]). Deutlich liegt ein Erbe der Gemeinde dann vor, wenn Namen genannt oder geschichtliche Situationen zweifelsfrei umschrieben werden.

7. Am schwierigsten und nur für gewisse Fälle vermutungsweise zu beantworten ist die Frage nach dem religiösen Wert einer kultischen Bindung, die schon unter 1 berührt wurde. Steht das religiöse Erleben seinem Ursprung nach ausserhalb des eigentlichen

1) Vgl. z. B. Ps 44_5 74_{12}. Auch bei individuellen Dankliedern muss die Entscheidung schwebend bleiben.

2) Vgl. auch das Motivregister.

3) Hiob 12_{23} 9_2 ff. PsSal 18_{12}.

Kultus, so ergibt sich daraus, dass nicht nur auf entwickelter Stufe, sondern überhaupt jede kultische Bindung der Frömmigkeit einen Verzicht bedeutet. Die persönliche Eigenart und die Möglichkeit ihrer Entfaltung wird preisgegeben, die unumschränkte Freiheit des Verkehrs mit dem Heiligen wird unter ausserpersönliche Normen gestellt. Der Verzicht ist entweder durch die Erfahrung des fördernden Wertes des Kultus veranlasst oder hat in dem Mangel eines produktiven Vermögens der individuellen Frömmigkeit seine Ursache. Aus der Entwicklungsgeschichte der Religion würde sich zu diesen beiden Möglichkeiten manches sagen lassen. Doch angesichts des Psalters wird man im einzelnen nach exakter Methode keine Beispiele beibringen können; es fehlen die Mittel, in diesem Sinne das kultische Erlebnis aus der Urkunde zu werten.

Allgemein lässt sich beobachten, dass kultische Form immer, um den Ausdruck zu gebrauchen, anspruchsvoller auftritt als die freie religiöse Gedankenäusserung. Kultus verleiht der Frömmigkeit einen höheren Stil. Es ist auf Wirkung abgesehen, in naivem Sinne nicht nur nach Seiten des Menschen, sondern auch nach Seiten Gottes. Der Mensch sieht im Kultus die Grenzen seines Ich erweitert oder fühlt sich durch Riten oder im Gebet an einer besonderen heiligen Stätte in eine Gemeinschaft mit dem Heiligen hineingezogen, welche greifbarere Gestalt besitzt als die im einfachen Glaubenserlebnis gegebene und die darum auf dieses Erleben fördernden Einfluss ausübt. Für Israel ist der Zion, die Kultusstätte, an der Jahwe seinen Namen wohnen liess, geradezu ein Hort des Glaubens gewesen. Aber auch die Wirkung auf Gott erscheint naivem Glauben bei kumulierter Andacht mächtiger, oder wenn das fromme Begehren dem Höchsten durch umständliche materiale Vermittlung kundgetan ist. Das Opferwesen vor allem, das Zentrum des Kultus, trägt von Haus aus die Bestimmung in sich, auf die Gottheit einzuwirken, und die Polemik gegen eine Überschätzung des Ritualwesens, wie sie oben für die israelitischen Profeten belegt wurde, ist nur durch solche Einstellung hervorgerufen. Jene Auffassung des materialen Kultus ebenso wie die Vorliebe für die Gemeinschaftsfeier hat indes ihr gutes Recht, da sie in der Sache selbst begründet ist. Psychologisch lässt sich sehr leicht begreiflich machen, warum auch der einzelne Beter sich veranlasst fühlt, sich auf den öffentlichen Kultus zu beziehen. Die Beziehung bedeutet für den religiösen Menschen eine Ent-

spannung. Selbst Jeremia, ein originaler Geist, der sich vielfach von überlieferten Gebetsmotiven löst, verschmäht die kultische Bindung nicht[1]) und macht deren Wert besonders anschaulich. Man wird geneigt sein, in den individuellen Psalmen, die eine kultische Beziehung, sei es sozialer, sei es materialer Art enthalten — und ihrer ist die überwiegende Mehrzahl — neben der Möglichkeit, dass Bearbeitung vorliege[2]), hauptsächlich die andere in Betracht zu ziehen, dass der Verfasser selbst ein Interesse hatte, sein frommes Erleben durch kultische Motive zu stützen, da er deren anregenden Einfluss lebhaft empfand. Es wäre dann meist eine Förderung der Frömmigkeit durch den Kultus anzunehmen. Wie weit eigenes Unvermögen zu den kultischen Mitteln greifen hiess, sind wir indes völlig ausserstande festzustellen. Die Verschiedenheit der Menschen können wir nicht in Rechnung setzen. Nicht jeder ist vermögend, sein inneres Leben in selbständiger Form auszudrücken. Darum bedeutet für viele Kultus alles.

Viel schwieriger als bei den individuellen Stücken ist die Wertung der kultischen Form in den öffentlichen Psalmen. Hier lässt sich nicht ermitteln, ob das liturgische Interesse, das zur Entstehung jener Stücke führte, immer durch ein voll entsprechendes religiöses bedingt ist. Man hat mehrfach den Eindruck, dass das Hauptinteresse nicht am Gedanken, sondern an der Form hänge. Ein Beispiel ist Psalm 136[3]). Ein Hymnus ist antifonisch komponiert für den Zweck des öffentlichen Gottesdienstes. Eine grössere Menge Menschen soll durch diese Form innerlich beeinflusst und zur Kultusgemeinde vereinigt werden. Sichtlich beherrscht die kultische Form das Interesse sowohl des Dichters wie des Lesers und der Kultusteilnehmer. Auf den Inhalt des Vorgetragenen wird weniger gesehen. Es kommt nicht so sehr darauf an, was gesagt werde, sondern, dass etwas dem Sinn des Festes Entsprechendes

1) Vgl. Jer 17 12 ff. Dazu Köberle, Die Motive des Glaubens an die Gebetserhörung im AT. (Festschrift der Universität Erlangen I 1901), S. 265 f.; Baumgartner, Die Klagegedichte des Jeremia 1917 S. 41. Volz, Der Profet Jeremia 1922 S. 185, bezweifelt die Echtheit der Verse 12 und 13: „so wie hier vom Zion gesprochen ist, hätte weder ein Profet noch überhaupt ein vorexilischer Frommer sagen können." Angesichts 7 3 (siehe dazu Volz!) kann ich diesen schwer wiegenden Einwand doch nicht für entscheidend ansehen.

2) Epiphonemata am Schluss individueller Psalmen!

3) Vgl. auch Ps 148 Dan 3 52 ff.

in wirksamer, das fromme Empfinden der Menge anregender Weise vorgebracht werde[1]). So hat hier der Verfasser das Thema: „Jahwes Gnade währt ewig", in zahlreichen Variationen ausgeführt, vor allem bedacht auf den Klang, weniger auf den Sinn, wie sich an dem Missverhältnis der meisten Intonationen zu dem einheitlichen Responsorium sehen lässt. Die Wirkung zielt auf Berauschung der Gemeinde durch den monotonen Ruf. Dass mit dem gleichen Mittel auch eine Wirkung auf Jahwe erstrebt wurde, versteht sich von selbst, ist aber als offizielle Absicht in Zweifel zu ziehen[2]). Die Einwirkung auf die Gesamtheit der Kultgenossen hat aber gegenüber der unmittelbar auf den einzelnen Menschen abzielenden nur den Wert einer indirekten und darum in ungleich stärkerem Mass den Umständen preisgegebenen Beeinflussung. Die Gefahr eines rein ästhetischen Wohlgefallens bei diesem oder jenem Kultteilnehmer besteht zwar für jede öffentliche Feier[3]), am meisten aber gewiss da, wo auf die schöne Form der Liturgie sichtlich Wert gelegt ist, wo ein einfacher Gedanke unverhältnismässig breit ausgeführt wird oder wo etwa ein dramatischer Aufbau das Interesse fesselt. Ich glaube nicht, dass dies lediglich moderne Bedenken sind. So nahe ästhetisches Empfinden dem religiösen steht, so ist es doch nie mit ihm identisch, und die Möglichkeit ästhetischen Wohlgefallens wird sich im alten Israel nicht leugnen lassen[4]). Durch grosse Liturgien werden Stimmungen ausgelöst, deren Tiefe wir nur noch an dem Gedankeninhalt der literarischen Urkunde, im günstigen Fall noch durch Vergleich eines Berichtes vermutungsweise messen können. Doch nur wo ungewollte Schönheit in der Urkunde sich zeigt, wo die Kraft des Gedankens die Form bildet, lassen sich jene Bedenken auf ein rein subjektives Mass zurückschrauben. In jedem Fall aber ist nicht zu vergessen, dass wir an den Kultpsalmen nicht die tatsächliche Wirkung des Kultus und damit seinen religiösen Wert beobachten, sondern nur seine Absicht. Wir können uns nach der Urkunde nur ausmalen, wie die Wirkung etwa gewesen sein mag, dürfen einen Psalm aber nicht als Beleg für Zustände verwerten wollen, die wir nicht kennen. Als Grundsatz für die Beurteilung muss gelten: Wird die

1) Vgl. unten S. 72 f. zu Ps 24.
2) Siehe oben S. 53 ff.
3) Ps 27_4 84.
4) Vgl. die Schilderung Sirach 50; dazu Ps 63_3 65_5 (Duhm) 48_8 50_2.

religiöse Wirkung überwiegend durch formale Mittel erstrebt[1]), so hat man den religiösen Wert der kultischen Bindung geringer anzuschlagen als in den Fällen, wo der Gedanke mit einem minderen Aufgebot an „Kunst" entwickelt wird. Einen mehr als relativen Grundsatz aufzustellen, ist unmöglich. Es wird also überall da, wo nichts besonders Charakteristisches vorliegt, am besten auf ein bestimmtes Urteil verzichtet.

Auch der religiöse Wert der lehrhaften Stücke muss als ein eng begrenzter gelten. Die Vermutung, dass die Wirkung sich auf den Intellekt beschränkte, liegt nicht fern. Die intellektualistische Wirkung ist aber der ästhetischen verwandt, sofern auch sie gegenüber dem produktiven religiösen Vermögen sich neutral verhält.

8. Die Methode der vorzunehmenden Analyse ergibt sich also kurz aus folgendem Gedankengang: Die Psalmen sind zu fassen als Zeugnisse frommen Sinnes in künstlerischer Form. Die Form ist teils kultisch orientiert, teils in jener Hinsicht ungebunden. Die vom kultischen Gedankenkreis unberührte fromme Empfindung spiegelt das religiöse Leben am reinsten und eigenartigsten wider, weil sie sich im Rahmen der Einzelpersönlichkeit, der Urzelle religiösen Geschehens, hält. Unter kultische Bindung gestellt, sei es aus dieser oder jener Ursache, wird sie durch ihre der persönlichen Haltung entsprechende Eigenart der Gedankenführung auffallen und dadurch starke religiöse Wirkung hervorrufen, die dann freilich keine eben kultische mehr ist. Sie wendet sich spontan nur an das religiöse, nicht an das ästhetische Vermögen. Die kultische Bindung gibt sich dabei zu erkennen als Behelf, nicht als Selbstzweck. Der Kultus läuft hinter dem religiösen Genius drein und erweist seine nur dienende Bedeutung. Der Dienst des Kultus kann dabei eine religiöse Förderung der Teilnehmer vermitteln, es kann aber andererseits, was das produktive religiöse Subjekt betrifft, leicht auch zu einer Hemmung der persönlichen Empfindung kommen, indem die kultische Bindung die zartesten Gedanken verkümmern lässt. Fasst aber eine von schöpferischen Gedanken getragene Liturgie die Urkraft religiösen Erlebens in ebenbürtige kultische Form, so tritt das Kunstwerk zu Tage, von dem oben die Rede war. Die Wirkung ist durch den Kultus vermittelt, doch

1) Darunter fallen auch die Akrosticha.

in ihrer Art religiös. Die Gemeinde fühlt wie ein grosses Ich, ist gleichsam nur ein Organ des religiösen Menschen. Ein letzter Fall ist auch hier das Überwuchern des liturgischen Forminteresses über das religiöse Empfinden. Die Wirkung ist dann eine rein formale, der Kultus ist opus operatum.

Tabellarisch ergibt sich dieses Bild der Möglichkeiten:

a) Die religiöse Empfindung ergeht frei ohne eine kultische Vermittlung;

b) die kultische Bindung ist eine der frommen Empfindung angemessene und ihre Wirkung fördernde;

c) der Kultus läuft leer, ohne wesentliche religiöse Kraft; die ausserkultischen Motive sind ohne Bedeutung oder nicht vorhanden.

Finden diese Möglichkeiten in den Psalmen Raum, so glaube ich nunmehr eine Blosslegung des Sachverhalts im einzelnen einleiten zu dürfen. Die nötige Vorbedingung, die Ausschaltung jedes subjektiven Werturteils, habe ich nach Möglichkeit zu erfüllen gesucht, indem ich mich bemühte, auf dem Wege der angestellten grundsätzlichen Erwägungen dem Material rein sachliche Argumente abzugewinnen, welche hoffen lassen, den Tatbestand wenigstens in groben Zügen zu erkennen. Um ein Urteil zu gewinnen über die Haltung der in einem Psalm ausgeprägten Frömmigkeit in bezug auf den Kultus kommt es auf die Beantwortung der folgenden vier Fragen an:

a) Wo liegt eine spezifisch kultische Gedankenführung vor und welcher Art ist sie? (Soziale oder materiale Bindung oder Kombination beider Formen.)

b) Wo tut sich ein kultisch ungebundenes Empfinden in charakteristischer Weise kund? (Die persönliche Eigenart des religiösen Erlebens.)

c) Wie ist der etwa verbleibende kultisch neutrale Gedankenstoff zu beurteilen?

d) Lässt sich bei kultischer Bindung eine Förderung oder eine Hemmung des frommen Empfindens feststellen?

Die Fragen, insbesondere c und d, lassen sich nicht in jedem Falle zweifelsfrei beantworten. Immerhin glaube ich, mit Hilfe der gewonnenen relativen Norm das komplizierte Material einigermassen entwirren zu können. Wo sich im Einzelfall für ein

sicheres Urteil kein Boden gewinnen lässt, zeigt das Motivregister die Möglichkeiten, die etwa in Frage kommen könnten.

Die Analyse teilt die Psalmen in drei Gruppen auf, deren jede als Ganzes der Kritik unterworfen wird.

Gruppe A: Kultusgruppe. Wird durch die Psalmen gebildet, welche durchaus vom kultischen Gedankenkreis beherrscht sind.

Gruppe B: Kultisch-religiöse Mischgruppe. Enthält die Psalmen, in denen die kultische Gedankenlinie unterbrochen ist durch Kundgebung ausserkultischen religiösen Empfindens.

Gruppe C: Religiöse Gruppe. Bietet die Psalmen, in welchen die kultisch ungebundene religiöse Gedankenführung ausschliesslich herrscht.

Die zunächstliegende, besonders wegen ihrer Neutralität gegenüber anderen kritischen Fragen, welche hier nicht zur Verhandlung stehen, empfehlenswerte Art, sich des Stoffes zu bemächtigen, ist die Besprechung der einzelnen Psalmen in der Reihenfolge der masoretischen Anordnung. Diesen Weg sind ehedem Smend und Beer[1]) bei der Behandlung einer den Psalter betreffenden Einzelfrage gegangen, doch nicht zum Vorteil der Übersichtlichkeit ihrer Ergebnisse. Seitdem hat Gunkel der Psalmenkritik andere Wege gewiesen, die in vieler Hinsicht die Erkenntnis gefördert haben und deren auch diese Untersuchung nicht entraten kann. Darum ist die Anordnung des Stoffes im folgenden ganz unabhängig von der masoretischen Folge getroffen, und die Gattungsunterschiede der einzelnen Stücke sind innerhalb der gewonnenen Gruppen berücksichtigt. So ergeben sich Teilbilder des Gesamtresultats, welche das Ganze übersichtlicher gestalten und ihrerseits nicht ohne Interesse sind. Der in mancher Beziehung stark hypothetische Charakter der Gattungsordnung wird dabei mit in Kauf genommen, da der vorgesetzte Zweck nicht die Gattungsforschung ist. Vielmehr soll jedes einzelne Stück für sich sprechen und ist darum gesondert behandelt. Auf Zitate des Wortlauts ist, um Raum zu sparen, nach Möglichkeit verzichtet. Der Leser ist gebeten, vor den Texten selbst das Resultat zu prüfen.

1) Smend, Über das Ich der Psalmen, ZAW 1888 S. 49—147; Beer, Individual- und Gemeindepsalmen 1894.

Die Psalmen Salomos sind nach der Ausgabe bei Swete, The Old Testament in Greek III (1894) S. 765 ff. zitiert, deren Verszählung sich von der in der Gebhardtschen Ausgabe (1895) durchgeführten unterscheidet.

IV. Die Kultusgruppe A.

Im Anschluss an Staerk[1]) ordne ich das Material nach Hymnen, Gebeten und Liedern, ohne mich im einzelnen an die von Staerk getroffene Einteilung zu binden. Insbesondere ist die Unterscheidung von „kultisch“ und „geistlich“ beiseite gelassen, um einer Verwirrung in der Terminologie vorzubeugen, da der Begriff des Kultischen in der vorliegenden Arbeit weiter gefasst wird als von Staerk und anderen Autoren. Aus dem gleichen Grund ist auf die Bezeichnung „liturgische Hymnen“[2]) verzichtet. Die Bezeichnung Liturgie ist auf solche Stücke beschränkt, in denen sich ein Wechsel der Stimmen erkennen oder vermuten lässt[3]). Stück aus einer Liturgie kann alles Mögliche sein, ohne dass sich in jedem Fall der Beweis dafür führen lässt.

1. Hymnen.

a) Naturhymnen[4]).

Psalm 29. Das fromme Gefühl ist am Kultus orientiert, sowohl was dessen materiale wie soziale Seite anlangt. Im Eingang ist der kultische Gemeinschaftsgedanke kosmisch erweitert. Die בני אלים (1) werden in hymnisch-liturgischem Ton zum Preis Jahwes aufgefordert. Gleichsam in Prozession sollen sie im Heiligtum auftreten, im „heiligen Schmuck“ (2)[5]) vor Jahwe niederfallen und sich als Sängerchor betätigen. Die Verwendung der Natur ist kein kultisches Motiv, aber in Kultpsalmen beliebt. Der universale Königsgedanke erst, der in den Naturhymnus verwebt

1) Die Schriften des AT. 3, 1.
2) Staerk a. a. O. S. 34 ff.
3) Vgl. auch Gunkel ZAW, NF. I (1924) S. 182.
4) Ps 29. 148.
5) Ps 96$_9$ 2 Chr 20$_{21}$.

wird (10), ist kultisch, da er, genetisch betrachtet, die Gemeinde voraussetzt. Zuletzt wird der Segen Jahwes für das Volk erfleht (11), wobei die Parallelisierung von עֹז „Macht“ mit „Segen“ bezeichnend ist. Die kultische Bindung erweist sich als ein mächtiges dichterisches Motiv, das der Grösse der Gedanken völlig angemessen ist. Die Klangmalerei in 3 ff. wird man kaum zu den „ziemlich groben Mitteln“ des Dichters zählen dürfen, welche Duhm [1]) tadelt.

Psalm 148. Als ein Hymnus im höchsten, universalen Stil ähnlich Ps 29 verrät das Gedicht nur durch 12 f. und durch die in 14 gegebene Begründung seinen empirischen Zweck. Die in 12 angeredeten Gruppen, so dürfen wir es uns vorstellen, bedeuten die Prozessionschöre, die in genialer poetischer Gedankenführung in Parallele zu der gesamten Schöpfung gesetzt werden. 14: „er hat seinem Volk das Horn erhöht“, lässt vermuten, dass ein öffentliches Dankfest den Anlass bot, das Gemeindegefühl des „gottnahen Volkes“ zu solch erhabener dichterischer Höhe des Lobpreises emporzustimmen. Der Ausdruck חסידים 14 macht allerdings zweifelhaft, ob wirklich die Volksgemeinde beteiligt ist oder nicht vielmehr nur ein gewisser Kreis aus ihrer Mitte.

Des gewollt Schönen ist im Aufbau dieses Psalms reichlich viel. Man merkt das Bemühen, die religiöse Empfindung zu forcieren.

b) Prozessionshymnen [2]).

Psalm 100. Der Psalm gibt sich durch 4 („seine Tore und Vorhöfe“) als Liturgie bei der Prozession zum Heiligtum zu erkennen. Er fasst die Gefühle der feiernden Gemeinde („wir“, „sein Volk“ 3) mit universalem Auftakt (כל־הארץ 1) zusammen. Der Abschluss 5 (עד־דר ודר) bekundet noch einmal das Gemeinschaftsgefühl in überzeitlicher Form. Soziale und materiale Bindung sind somit vereint, wie der Gedanke es fordert.

Psalm 47. Das im nationalen Stil (4 f., 10 „Volk des Gottes Abrahams“) durchgeführte Thema ist die Thronbesteigung Jahwes als König über alle Welt (8 f.). תְּרוּעָה, aus dem Kriegsbrauch [3]) übernommen, bezeichnet den Festlärm. 2 Sam 6 15 meint עלה

1) Komm. S. 121.
2) Ps. 24. 47. 48. 68. 95. 100.
3) Jos 6 5 Jer 4 19 Ez 21 27.

בתרועה eine Prozession mit der Lade Jahwes; auch die nähere Bestimmung „unter Posaunenhall“ (vgl. Ps 47 6b) fehlt nicht. Der Schluss ist einfach und überzeugend, dass auch in diesem Psalm auf eine solche Prozession angespielt wird. Unter dem Thron (9) ist dann der Zion zu verstehen.

Psalm 48. Auch dies Lied geht aus dem Empfinden der Gemeinde hervor (9 f., 13 ff., 15 „unser Gott“) und spielt auf eine Prozession an (13 f.). Aus 9, noch mehr aus 13 f. darf man schliessen, dass die Singenden Festpilger sind. Die heiligen Orte sind reichlich genannt. Mowinckel[1]) entnimmt aus 9 einen Beleg für dramatische Festspiele. Man muss dabei aber mehr Voraussetzungen machen als der Text nahelegt[2]). Jedenfalls ist in diesem Psalm das religiöse Erleben fast ausschliesslich auf den materialen Kultus aufgebaut. Die soziale Bindung tritt lediglich als selbstverständlich auf und bildet erst in der Schlusswendung ein selbständiges Motiv.

Psalm 24. Dies Gedicht hat dramatische Form. Um seines hymnischen Auftaktes (1. 2) willen sei es hier eingereiht. Es ist leicht zu erkennen, dass eine Liturgie für eine Prozession vorliegt: 7 und 9 werden hochpoetisch die Tempelpforten angeredet, vor welchen der Festzug Halt gemacht hat. Dieser Situation entspricht die Haltung der zum Ausdruck kommenden Frömmigkeit. Das universale hymnische Motiv der Schöpfung (1. 2) wird durch eine liturgische Frage (3) und eine priesterliche Belehrung über die Kultusfähigkeit (4—6) abgelöst, die wohl in unserem Text nicht mehr vollständig ist. 6 verwendet, wohl abgeblasst, zwei alte material-kultische Ausdrücke, „Jahwe fragen“ und „sein Angesicht suchen“ [3]). Schliesslich verherrlicht der Einzugshymnus (7—10), im Wechsel vorgetragen, Jahwe als machtvollen König. Ausser der Erwähnung der Tempelpforten in 7 und 9 liegt materiale Bindung noch vor in 3: „Berg Jahwes“.

Die enge Beziehung lehrhafter Stücke zum Kultus lässt sich in diesem Zusammenhang an 3—6 deutlich erkennen. Objekt der Belehrung ist die Kultusgemeinde; ethische, rein persönliche Forde-

1) II S. 126 f.
2) Vgl. zu Ps 46.
3) Vgl. Kittel z. St. und unten S. 73 zu Ps 95 2.

rungen werden in kultischem Interesse erhoben. Dahinter tritt das spezifisch religiöse Erleben zurück.

Psalm 95. Die liturgische Bestimmung des Psalms gibt sich nicht nur durch die konkrete Form kund (Wechsel der Stimme in 7), sondern auch durch den völlig kultischen Stil des frommen Ausdrucks. Eine Festgemeinde in Prozession (6) preist ihren Gott (1. Pers. Plur. in 1 f., 6f.) und empfängt eine profetische Antwort im Stil der Jahwerede (7b—11)[1]), die auf die Geschichte zurückgreift. Eine materiale Bindung liegt vor in 2: נְקַדְּמָה פָנָיו, das hier wegen der Wurzel קדם lokal gefasst werden muss, wie auch die Ausdrücke in 6 („einziehen, niederfallen, knien") bestätigen. Auch ist möglich, dass 11 מְנוּחָתִי (aus מְנוּחַת יהוה?) „Niederlassung, Wohnsitz" Jahwes meint[2]).

Die kultische Bindung erweist sich als dem Gedanken durchaus entsprechend.

Psalm 68. Das fromme Empfinden ist durchweg am Gemeindebewusstsein orientiert. Das gilt auch von 25, wo der Ausdruck „mein Gott" auftritt. Er ist entsprechend 23 f., wo ein Rache verheissender Gottesspruch an ein Individuum ergeht, zu verstehen. Dies Individuum kann nur der König als Vertreter des Volks oder das Volk selbst sein[3]). Es liegt also ein priesterliches oder profetisches Motiv vor[4]). 25 ff. ist nämlich eine farbenreiche Schilderung der grossen Prozession, die den Anlass des Gedichts gegeben haben mag. Daran schliesst sich eine Aufforderung an die fremden Völker zur Huldigung vor Jahwe. Im übrigen gruppieren sich die führenden Gedanken um den Zion. 2—7 zeichnet den Gott, „der durch Steppen fährt" (5) als Schützer der „Gerechten" (4) und „Unterdrückten" (6 f.): er hat auf Zion Wohnung genommen. 8 ff. schildert vermutlich Wüstenzug und Sinaierlebnis, ein geschichtlich-

1) בקולו 7b braucht darum nicht geändert zu werden. Der Stichus kann profetische Einleitung sein.

2) Vgl. Duhm z. St.

3) Als möglich muss für 24 auch in Betracht gezogen werden, dass Gott selbst angeredet ist wie in 8 ff., denn die Vorstellung, dass Jahwe ein Blutbad anrichtet, wäre keine vereinzelte, vgl. Jes 34_6 $63_{2\,f.}$

4) Balla a. a. O. S. 109 deutet auf den Dichter oder Vorbeter, was durch das Gesagte nicht ausgeschlossen wird. Dort auch Belege für das Königsgebet aus babylonischen Texten. Vgl. zu Ps 81_4 135. 129. Ps Sal 1.

soziales Motiv. 12—15 muss von irgend einem grossen Sieg berichten. Darauf folgt eine Gegenüberstellung der „Gottesberge“ bzw. „Kuppenberge“ mit dem Zion. Jahwe hat, den Sinai verlassend (18), auf Zion seine Herrschaft angetreten.

Einen starken Einfluss der kultischen Bindung auf das religiöse Erleben zeigt deutlich die Wendung des Schlussverses (36): „Furchtbar bist du, Gott, von deinem [1]) Heiligtum her.“ Auch im übrigen ist leicht zu sehen, dass der lokale Kultus die mächtigen Motive veranlasst hat, deren sich diese Dichtung bedient. Lebensvoll steigen sie aus der Situation auf.

c) Sonstige Festhymnen.

Unter dieser Rubrik wird eine Anzahl hymnischer Liturgien bzw. Stücke aus solchen zusammengefasst, in denen auf Prozession nicht ausdrücklich Bezug genommen ist. Der Einfachheit halber ist die Reihenfolge der Nummern zugrunde gelegt [2]).

Psalm 33. Der Anlass des Psalms ist ein politischer (10, vgl. 16), und zwar je nachdem man im Präteritum übersetzt oder im Präsens, ein errungener Sieg des Königs oder der Auszug zur Schlacht. Demzufolge ist die Gedankenführung kultisch orientiert. Die Gemeinde (1: „Gerechte, Redliche“; 12: das Volk; 18: die „Jahwefürchtigen“; 20 ff.: wir) preist Jahwe im Gottesdienst „mit Zither und zehnsaitiger Harfe“ (2), vgl. נַגֵּן בִּתְרוּעָה (3). Dass die Wendung „neues Lied“ (3), die auch in einigen anderen Psalmen auftritt [3]), eine Beziehung auf das Ritual des Neujahrsfestes darstellt, ist sehr wahrscheinlich. Der Inhalt des Hymnus ist universal (5—11. 13—15) und national (16. 20—22). In 12 schiebt sich ein lehrhaftes [4]) Motiv (אַשְׁרֵי) in den Hymnus ein, wobei instruktiv ist, dass die Belehrung sich an das Volk wendet. Der Ursprung der lehrhaften Formel in der Segnung macht sich darin deutlich geltend. Die kultische Bindung entspricht dem Gedankengehalt.

Psalm 46. Der Zion gibt das Thema für einen Gesang vom Glauben, der erst in 9 f. die eigentlich hymnische Form annimmt.

1) Nach Hieronymus und Ⓖ 3. Person.

2) Ps 33. 46. 76. 81. 93. 96. 97. 98. 99. 113. 114. 117. 134. 135. 136. 147. 149. 150. Ri 5. Dan 3_{52-90} (Ⓖ). PsSal 11.

3) Ps 96_1 98_1 149_1 Jes 42_{10}. Vgl. zu den Psalmenstellen Mowinckel II.

4) Siehe unten S. 101 zu Ps 1.

Der kultisch-nationalen Bedeutung des Heiligtums entsprechend ist dieser Glaube gestaltet. Es bekennt die Gemeinde: „Gott ist uns Zuflucht und Kraft“ (1). Ein kriegerischer Zug beherrscht das Ganze. Die Gottesstadt ist uneinnehmbar (6 f.), alle kriegerischen Unternehmungen auf Erden werden vor Jahwe zu Schanden (9 f.). 11 bietet einen Gottesspruch. Somit trägt der Psalm durchweg öffentlich-liturgische Art. Bis zu welchem Grad sein Gedankeninhalt von einer kultischen Wirklichkeit beeinflusst ist, vermögen wir nicht mehr sicher festzustellen. Dass er es ist, leuchtet ohne weiteres ein, was den Zion betrifft. Aber die Worte in 9: „Kommt, seht“, konkret zu deuten als Hinweis auf ein Kultspiel [1]), ist wohl möglich, nur können wir es nicht mehr wahrscheinlich machen.

Die hohe Bedeutung des lokalen Kultus für die Frömmigkeit lässt sich auch hier gut studieren.

Psalm 76. Der Zion und sein Kultus gilt dem Dichter als Gewähr für die Macht und Grösse Jahwes. Anlass zum Hymnus muss eine Machterweisung Jahwes geboten haben, die nicht in Verbindung mit dem Zion gestanden zu sein braucht. Dennoch regt der Anblick der Kultstätte die Glaubensgedanken mächtig an. 3 wird von Ehrlich sehr ansprechend übersetzt: „Er bewies sich als der, der in Salem seine Hütte hat“. Die Worte בְּשָׁלֵם סֻכּוֹ würden darnach eine Bezeichnung Jahwes im Mund der ihm widerstrebenden und unter Zwang huldigenden Völker darstellen. 6 f. muss ein Märchenmotiv enthalten. Den Schluss bildet eine Aufforderung zur Darbringung von Gelübden an Jahwe (12 a). Diese Aufforderung wird an Israel gerichtet sein, während סְבִיבָיו (12 b) die umwohnenden Völker in Parallele zur Kultgemeinde stellt. Im übrigen vergleiche das Schlussurteil zu Ps 46.

Psalm 81. Auch die hier lebendige Frömmigkeit geht aus dem kultischen Jubel an einem hohen Feste, der Neumondfeier (4), im Tempel hervor. Das zeigt der Abschnitt 2—6 fast mit jedem Wort. 7—17 ist eine profetische Rede, auf das Volk (vgl. 9. 11 f., 14) eingestellt, die zur stehenden Liturgie gehört haben mag [2]). Die Verwendung des Gottesspruches in sumerischen und babylo-

1) Mowinckel II S. 126 ff.; vgl. oben S. 72 zu Ps 48.

2) Vgl. Mowinckel III S. 40.

nischen Liturgien[1]) legt diese Annahme nahe. Das Ich ist also in diesem Fall kein ausserkultisches, sondern ein liturgisches Motiv, ähnlich dem in Ps 68[2]) festgestellten. Es trägt priesterlich-profetischen Charakter.

Bei der Beurteilung des religiösen Werts der kultischen Bindung ist besonders 5 f. zu beachten: „Satzung ist das für Israel, Recht für den Gott Jakobs. Als Verordnung hat er es in Josef bestimmt." Gemeint ist der kultische Festjubel. Man nimmt in diesen Worten ausserordentlich starkes kultisches Interesse wahr. Die eigentlich religiösen Töne werden erst in dem Gottesspruch 7 ff. laut, während der Eingangshymnus eine Auffassung des Kultus verrät, die stark nach der Seite des opus operatum neigt.

Psalm 93. Das fromme Empfinden ist an den materialen Kultus gebunden, wie weniger aus dem Eingangsmotiv „Jahwe ward König" (1), das den Leitgedanken des Thronbesteigungsfestes enthält, hervorgeht, als aus der Nennung des Thrones (2), der als der Zion zu denken ist, und aus der das Ganze abschliessenden des Tempels (5). „Jahwe in der Höhe" (4) ist zugleich Jahwe im Tempel. Die soziale Bindung kommt nur in dem Königsgedanken zum Ausdruck.

Die kultische Bindung bestimmt die Gedankenführung, ohne störend hervorzutreten.

Psalm 96. Ebenfalls ein Kulthymnus mit dem Thema des Thronbesteigungsfestes (10). Der Gedanke ist entsprechend kultisch gebunden, sowohl sozial im universalen Aufruf (1 ff.) als material (6: Heiligtum; 8: „bringt Gabe und kommt in seine Vorhöfe"; 9: heiliger Schmuck). Doch werden die materialen Ausdrücke gemäss der nur als poetisches Motiv verwendeten sozialen Bindung ebenfalls ins Kosmische zu verlegen sein.

Es liegt somit ein gewaltiger Ausdruck des Kulterlebnisses vor.

Psalm 97. Ebenfalls ein Thronbesteigungshymnus mit universalem Auftakt (1). Zion ist es, die feiert (8), und der Jubel der Gemeinde ergeht in festlicher Kultversammlung, vgl. 8: „die Töchter Judas"; 10: die „Frommen"; 11: die „Gerechten". Die soziale Bindung liegt hier also sowohl als eine seherisch-dichterische

1) Siehe Stummer, Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen 1922 S. 157 f.

2) Siehe oben S. 73.

wie als eine der Wirklichkeit entsprechende vor. Möglicherweise ist materiale Bindung für die Nennung des Thrones (2) wie in Ps 93$_2$ anzunehmen. Vgl. das Schlussurteil zu Ps 96[1]).

Psalm 98. Auch hier ist das national-kultische Bewusstsein (3: „Haus Israel", „unser Gott") im Hymnus universal erweitert: „die ganze Erde" (4). Die Freude wirkt sich aus in kultischem Jubel mit Musik und Jauchzen: 5 f. Den Anlass gibt das Stichwort מָלָךְ (6) zu erkennen: man feiert die Thronbesteigung Jahwes[2]). Das Empfinden für die Grösse Gottes zu wecken, erscheint hiernach der Kultus als vornehmlich geeignet. Vgl. zu Ps 96.

Psalm 99. Auch dies ist ein Jahwe-Königspsalm. Der Hymnus bedient sich dem entsprechend kultischer Farben. Der „Schemel der Füsse" Jahwes (5) ist der Zion, wie der Parallelismus mit 9 unzweifelhaft zeigt[3]). Vom Zion geht das mächtige Erlebnis dieses Psalmes aus. 6 bietet eine der im Psalter seltenen Erwähnungen des Priestertums. Zu יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים vgl. zu Ps 80$_2$. 22$_4$. Im übrigen gilt auch hier das Schlussurteil zu Ps 96.

Psalm 113 ist ein kultischer Hymnus mit Anrede an die Priesterschaft: „Knechte Jahwes" (1)[4]). Eine materiale Bindung fehlt in der universalen Gedankenführung; Jahwe thront „in der Höhe" (5), nicht auf Zion. Die kultische Bindung ist also in diesem Stück bedeutungslos.

Psalm 114. Der Volksgott, dessen Heiligtum in Juda ist (2), bildet den Gegenstand des dichterisch reich ausgestatteten hymnischen Stückes. Die soziale Bindung ist durch die Beziehung auf die Geschichte (1. 3) besonders ausgeprägt. Sie wird universal gewendet (7), und damit tritt das Stück in eine Linie mit den oben behandelten Thronbesteigungspsalmen, vgl. zu Ps 96.

Psalm 117. Ein hymnisches Thema universalen Charakters als Zeugnis der Gemeindefrömmigkeit: „über uns" (2). Materiale Bindung fehlt. Siehe zum vorigen Psalm.

---

1) Zu „Recht und Gerechtigkeit" vgl. Ps 89$_{15}$ (S. 115 Anm. 2).

2) Vgl. Mowinckel II S. 3. Die Auffassung dieser ganzen von Staerk u. a. „eschatologisch" genannten Hymnenreihe wird nach Mowinckel zu berichtigen sein.

3) Vgl. auch Threni 2$_1$. In 1 Chron 28$_2$ ist damit die Lade gemeint.

4) Ps 134$_1$ 135$_2$.

Psalm 134 ist vermutlich eine Vigilienliturgie. Das Stück ist ein reiner Ausdruck kultischen Erlebens. Es liegt soziale Bindung vor im Appell an die Priester („alle Diener Jahwes" 1)[1]), materiale in der Nennung des Tempels (1. 2) und im Segensspruch „vom Zion her" (3). 3 ist ein priesterlicher Spruch.

Psalm 135 ist stark kompiliert, vgl. Duhm. Versucht man, ihn als Ganzes zu deuten, so scheint sich mir die Auffassung als Festliturgie zu empfehlen[2]). Dem Charakter einer solchen entsprechend, der sich in der Mischung der Stimmen und Gattungen (1—4: Hymnus; 5—18: priesterlich-profetische Ansprache, die in 15—18 lehrhafte Tendenz hat; 19—21: antifonischer Hymnus) bezeugt, hat das fromme Gefühl auch hier rein kultische Ausprägung. Das Subjekt ist im Eingang, der Gesamthaltung des Gedichts entsprechend, wohl kein Einzelner[3]); da am Schluss (19–21) die Gemeinde redet, wird sie auch im Eingangshymnus sich kundgeben. Erst in 5 setzt eine Einzelstimme ein, von deren Deutung die Einordnung des Psalms in eine unserer drei Gruppen abhängt. „Der Satz: ‚denn ich, ich weiss', ist in jeder Silbe sonderbar"[4]). Man ist versucht, ihn mit Duhm auszuschalten. Ein individuelles Motiv findet sich jedenfalls im folgenden nicht. Die Deutung des ganzen Psalms als eines den öffentlichen nachahmenden individuellen Hymnus[5]) zu rechtfertigen, dürfte dies Ich nicht tragfähig genug sein. Lässt man es stehen, so legt sich nach Analogie von Ps 68_{25} die Auffassung als einer material-liturgischen Bindung nahe: priesterlich tritt das Ich an die Stelle der Gemeinde (5b: „unser Herr"; 14: „sein Volk"). Auch die geschichtlichen Motive in 8—12 drängen zu dieser Deutung, weniger die lehrhaft-satirischen Auslassungen in 15—18.

Wie dem auch sei, der Psalm ist ohne besondere religiöse Tiefe. Zudem kann man belegen, wie der Stoff zusammengesucht worden ist. Die Antifonien 19. 20 sind aufdringliche kultische Formen, die versuchen sollen, das fromme Erleben zu steigern.

---

1) Vgl. oben S. 77 zu Ps 113.

2) So auch, jedoch mit anderer Aufteilung, Kittel und Staerk; ferner Mowinckel VI S. 29 Anm. 2.

3) Anders Balla S. 38.

4) Duhm z. St.

5) Sie wird von Balla (s. o.) vertreten.

Psalm 136 ist eine litaneimässige Liturgie über ein hymnisches Thema, deren religiöser Gehalt besonders durch geschichtlich-nationale Motive ausgebaut ist: 10 ff.: Auszug; 17 ff.: Kanaaniterkämpfe; 25 bietet die kosmische Erweiterung des Schemas. Die Antifonien brauchen nicht ursprünglich zu sein, doch geben sie ein Schulbeispiel für die Verwendung des Hymnus in der öffentlichen Liturgie. Bedeutet die monotone, litaneihafte Form eine starke materiale Bindung, so zeigt sich der Inhalt durchaus sozial orientiert.

Ein Urteil über den geringen religiösen Wert des Gedichts ist schon oben S. 65 f. gegeben worden.

Daniel 3_{52-90} Ⓢ[1]) ist eine der soeben besprochenen ganz ähnliche Komposition. Es liegt das gleiche überstarke Aufgebot formaler Mittel vor. Ausserdem ist materiale Bindung in 53 (Tempel), 84 (Priester), 85 (δοῦλοι = Kultdiener), soziale in 52 („Gott unserer Väter") und 87 („Fromme und Herzensdemütige") festzustellen. Hohe poetische Schönheit lässt sich in der Verwendung der Naturmotive 59 ff. nicht verkennen, und die Form steht nirgends in Widerspruch zum Inhalt wie mehrfach in Ps 136. Dennoch ist wegen des aufdringlichen Respondierens über diese Komposition ebenso zu urteilen wie über jenen Psalm.

Psalm 147. Das fromme Erleben, das dieser Volkshymnus ausspricht, ist im Kultus verankert. Jerusalem und Zion (2. 12) sind Sammelpunkt der „Versprengten Israels" (2), wo sie ihren Gott preisen „auf der Harfe" (7). Einer Gemeinde ist der ganze Psalm in den Mund gelegt: „unser Gott" (1), „unser Herr" (5). Das Volk als Ganzes empfindet seine Prärogative vor anderen (20). Wenn einige Versionen den Psalm teilen[2]), so mag das immerhin literargeschichtlichen Grund haben; das Verhältnis zum Kultus ist im ganzen Stück, so sehr es kompiliert ist, einheitlich.

Besonders erweist sich wieder das materiale Motiv Jerusalem (2. 12) für die Gedankenführung als produktiv.

Psalm 149 ist Ausdruck der Freude der „Gemeinde der Frommen" (1) an Jahwe, dem Schöpfer und König (2). Diese Freude lebt sich im materialen Kultus aus bei Reigen (3) und

1) Swete, The O. T. in Greek 3, 518 ff.
2) Vgl. Duhm.

Opfermahl (5). Denn Mowinckel[1]) hat richtig erkannt, dass mit den „Lagern“ nicht Betten gemeint sein können, wo man weder zu jubeln noch das Schwert in der Hand zu tragen pflegt[2]), sondern, dass von den Polstern die Rede ist, auf denen man bei der Opfermahlzeit vermutlich lag. Ein Opferfest wird also wohl durch den Ausdruck vorausgesetzt. Die Schwerter (6) erscheinen dann in dieser Verbindung nicht so unnatürlich wie bei anderen Erklärungsversuchen, wenn auch Belege für die Sitte des bewaffneten Mahles fehlen. Die Frage, ob der Psalm makkabäischen Ursprungs ist oder nicht, wird ebensowenig wie die nach seinem realen Zweck (Thronbesteigungspsalm?) durch seine kultische Haltung berührt und steht hier nicht zur Verhandlung.

Die kultisch-soziale Bindung ist vielleicht schuld daran, dass der Gedanke in heftigem Fanatismus gegen die „Völker“ und „Nationen“ endet. Das religiöse Interesse wird umgebogen in ein nationales.

Psalm 150. Dieser das Buch abschliessende universale (6) Hymnus ergeht in ausgesprochenem Stil kultischer Frömmigkeit, vergleiche die Aufzählung der Musikinstrumente und die Erwähnung des מָחוֹל (4), mag auch mit dem „Heiligtum“ (1), der Tendenz des Psalms zufolge, weniger das irdische auf Zion als das himmlische gemeint sein.

Richter 5. In dieser Liturgie ist die Einzelstimme mehrfach verwendet: 3 ff. 9. Sie hat profetischen Charakter[3]) und deutet das gewaltige geschichtliche Ereignis in religiösem Sinne. Die soziale Bindung ist von vornherein gegeben (2, vgl. auch 3: „Ich will spielen Jahwe, dem Gott Israels“). Der individuale Ton ist also nur ein Formelement der Liturgie. Das nationale Erlebnis bedingt kultische Form. Eine materiale Bindung liegt lediglich in dem Ausdruck זמר (3).

Psalm Sal. 11. Ein stolzer kultischer Hymnus (1—8) in reicher Farbenpracht (Jerusalem erscheint unter Festdrommete:

---

1) II S. 66.

2) Duhms fantastische Erklärung von 5 f. („die eifrigsten Asidäer stimmen trotz aller Müdigkeit die sonst gewohnten Lobgesänge an“) und Gunkels Konjektur (מַשְׁכְּרָתָם für מִשְׁכָּבוֹתָם) können niemand befriedigen.

3) Vgl. zu Ps 81.

1) im heiligen Schmuck: 8) dient der Gemeinde, ihren Glauben an die Verheissungen Jahwes über Israel und Jerusalem (9) aufzurichten. Das Kulterlebnis spiegelt sich in diesem Stück in schöner Form, so wenig original die Fassung auch ist. Materiale Bindung liegt wohl auch in ἁγίων (1) vor, das neutrisch, nicht wie Kittel [1]) will, maskulinisch zu fassen ist; das Heiligtum ist gemeint, vgl. dazu PsSal 1$_8$ u. ö.

2. Gebete.

a) Allgemeine Dankgebete [2]).

Psalm 67 ist neben Ps 65 das einzige Stück, welches unter diese Rubrik eingereiht werden kann. In den inhaltlich nahestehenden Psalmen 124. 129 tritt das Gebetsmotiv nicht auf [3]). Gerade als Gebetspsalmen sind aber die beiden hier behandelten Stücke charakteristisch, obwohl sie ihrer Art nach auch unter den Hymnen Platz finden könnten. Ps 67 ist eine Liturgie. Den Auftakt (2. 3) bildet ein Segensmotiv in priesterlicher, an den Aaronssegen anklingender Formulierung, die aber bereits durch das folgende Gebet beeinflusst ist: דַּרְכֶּךָ und יְשׁוּעָתֶךָ in 3; die Syra liest Suffixa der 3. Person. Es folgt 4 - 6 ein Gebetshymnus in universalem Stil, während der eigentliche Anlass des Dankes, die vollbrachte Ernte, in 7. 8 einfach referierend [4]) mitgeteilt wird. Die kultische Bindung ist sozial („wir“ 7) mit materialem Anklang in der stark ausgeprägten liturgischen Formulierung.

„Der Psalm hat seinem Verfasser gewiss nicht viel Mühe gemacht“, urteilt Duhm Man merkt leicht, dass lediglich formales Interesse bei der Komposition beteiligt war.

Psalm 65. Ein Hymnus zum Preis des Gottes auf Zion. Der Zionskultus (Vorhöfe, Tempel 5) ist Ausgangspunkt für idealen Universalismus, wie er sich besonders in 6b—14 ausspricht. Die Wirkung des Kultus auf die Gemeinde wird in 5 als ein Gesättigtwerden bezeichnet. Es hält angesichts des Zusammenhangs nicht schwer, in dieser Wendung eine rituale Bindung zu erkennen.

1) Bei Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr. II S. 141: „für die Heiligen“.
2) Ps. 65. 67.
3) Staerk S. 96 bezeichnet Ps 124 unrichtig als Dankgebet.
4) Doch kann das zweimalige יְבָרְכֵנוּ auch jussivisch sein.

Das Suffix in מֶנִּי (4a) stösst sich mit dem in פִּשָּׁעֵינוּ (4b): es ist mit ⓖ מֶנּוּ zu lesen. Balla[1]) freilich findet hier das Danklied eines Einzelnen. Der Ausdruck „sättigen", der an individuelle Stücke[2]) erinnert, stützt diese Auffassung. So mag es auf Zufall oder absichtlicher Überarbeitung beruhen, dass das Ich unterdrückt ist. In שֹׁמֵעַ תְּפִלָּה (3) muss jedoch nicht ein individuelles Motiv liegen.

b) Gebete für den König[3]).

Psalm 20 und 21 gehören zusammen. Sie sind, wie schon Duhm[4]) erkannt hat, „nach Einem Muster, wenn auch nicht ganz nach demselben Mass komponiert und wahrscheinlich dem Rituale des offiziellen Kults entnommen". Der Zusammenhang ist in der Weise zu denken, dass Ps 20 die einleitende Liturgie für ein Opferfest bildet. Auf diesen Teil folgt ein Inkubationsorakel, wie es z. B. nach der Erzählung in 1 Kön $3_{4\,ff.}$ Salomo in Gibeon empfing. Ps 21 steht unter der Einwirkung des ergangenen Orakels[5]).

Ps 20_{2-5} wird ein priesterlicher Segenswunsch für den König ausgesprochen, der wahrscheinlich vor wichtiger Aktion (10) oder am Anfang seiner Regierung überhaupt steht. Dabei wird nicht unterlassen, auf die verdienstliche Wirkung der Opfer hinzuweisen (4). Der Segenswunsch wird die Opfer selbst begleitet haben. 6 ergeht das Responsorium der Gemeinde („wir", „unser Gott"). Eine profetische Rede (7—9) ergänzt den Wunsch, indem sie Jahwes zustimmende Antwort übermittelt. Das einleitende Ich ist wegen der ausgesprochenen sozialen Bindung (7: Gesalbter, 8 f.: „wir") als profetisch-priesterliches zu verstehen, es ist nur kultisches Werkzeug[6]). 10 ist ein Gebetsruf, in den die Gemeinde ausbricht.

Ps 21_{2-7} stellt die Verkündung des dem König zuteil gewordenen Orakels in Form eines Gebetshymnus dar oder den Dank der Gemeinde für das bereits bekannt gegebene Orakel. Im ersten Falle redet in 2—7 eine Einzelstimme, welche in 8 den Gemeinde-

1) A. a. O. S. 30 f.
2) Ps 17_{15} 63_{6}.
3) Ps 20—21. 72.
4) Komm. S. 85. Anders Gunkel im Komm. S. 85 f.
5) Zur Struktur vgl. Ps 85.
6) Vgl. oben S. 75 f.

hymnus auslöst; im zweiten Falle würde 8 zum Vorangehenden zu ziehen sein, wobei jedoch die Form (Jahwe in 3. Person) eine gewisse Schwierigkeit bedeutet. Die soziale Bindung ist durch das Königsthema gesichert. 9—13[1]) ist ein Segenswunsch wie Ps 20_{1-6}, nur dass hier Riten unerwähnt bleiben und der Zweck ein anderer ist als dort, nämlich die durch das Orakel geschaffene Zuversicht des Königs zu stärken.

Die Sfäre des frommen Erlebens ist in dieser Gebetsliturgie durchaus kultisch-national. Man bemerkt auch hier, dass die soziale Bindung leicht dazu veranlasst, das religiöse Gedankengut ethisch zu verwässern, vgl. die Äusserungen über die Feinde $20_{8\,f.}$ 21_{9-13}.

Psalm 72. Auch dies Fürbittgebet für den (antretenden?) König, das 3 ff. in die Form des Segensspruchs übergeht, ist ein Zeugnis nationaler Ausprägung der Frömmigkeit[2]). Auch hier hat man leicht den Eindruck, dass das politische Interesse das religiöse stark einschränkt, vgl. 8—11. Doch ist das in einem politischen Psalm kaum anders zu erwarten. Instruktiv ist in 2 die Parallelität von „dein Volk“ und „deine עֲנִיִּים“. Es sieht aus, als ob עֲנִיִּים hier nicht wie in 4. 12 Klassenbezeichnung sein solle. Das Subjekt von יתפלל (15) ist unbestimmt; es ist unmöglich, דל und עני von 12. 13 wieder aufzunehmen. Materiale Bindung fehlt.

c) Öffentliche Bitte („Öffentliche Klagelieder“)[3]).

Psalm 12. Die Gedankenführung ist nicht einheitlich. 2—5 stellen ein Gebet dar, das, ohne ein Subjekt zu nennen, mit Schilderung der Falschen, wider die es ergeht, ausgefüllt ist. 6 setzt ein Jahwespruch verheissenden Inhalts ein. 7—9 ist aus Betrachtung (7. 9) und Gebet (8) gemischt. — Im Eingangsgebet ist eine kultische Einstellung des Beters aus dem Wortlaut nicht zu erweisen. Wegen des Folgenden ist aber doch vielleicht der Singular חָסִיד (2) kollektiv zu fassen als Bezeichnung der Gemeinschaft, zu

1) In 10c ist der Text durch eine Glosse verderbt. Siehe Kittel z. St.

2) Die Schlussdoxologie 18—20 scheidet für die Besprechung aus.

3) Ps 12. 44. 60. 74. 79. 80. 83. 85. 90. $102_{13-23.\ 29}$. (115) 125. 126. Dan 3_{26-45} (Ⓖ). Sir 33_{1-19}. Ps Sal 4. 7. 9.

welcher sich der Betende gezogen fühlt[1]). An eine Gemeinde aber wendet sich der Gottesspruch. Es hat nach 6 nicht nur ein Einzelner gebetet, sondern die ganze Gemeinde der „Elenden“ und „Armen“. Auch die Schlussstrofe 7—9 geht aus kultisch-sozialen Gedanken hervor, vgl. תִּצְרֵנוּ (8), dem vielleicht תִּשְׁמְרֵנוּ[2]) ursprünglich entsprochen hat. Diese Anzeichen sprechen dafür, dass auch 2—5 sozial-kultisch orientiert ist. Dazu kommt, dass חָסִיד, wenn man daran festhält, im Judentum Parteibezeichnung (Ἀσιδαῖοι) war. Eine materiale kultische Bindung, vielleicht abgesehen vom Gottesspruch, fehlt.

Psalm 44. Ich- und Wirfassung wechseln ab[3]), ohne dass ein wesentlicher Unterschied zwischen den betreffenden Stellen bemerkbar wäre. Das Ich identifiziert sich mit der Volksgemeinde. „Mein König“ (5) wird im zweiten Versglied durch den Begriff „Heil für Jakob“ erläutert; ein Ichsatz (7) ist Begründung eines Wirsatzes; das Ich in 16 f. wird in 18 ausdrücklich durch Wir wieder aufgenommen. Dem entspricht, dass der nationale Gedanke das Gedicht völlig beherrscht. In solchem Zusammenhang fällt dann allerdings eine Bemerkung (22 b) auf: „Er kennt des Herzens Geheimnisse.“ Auch 26 klingt an den Stil der individuellen Klagepsalmen an. Dennoch kann angesichts des Ganzen von einer spontanen Äusserung persönlicher Frömmigkeit nicht die Rede sein. Es handelt sich lediglich um formale Anklänge. Materiale Bindung fehlt.

Die soziale Bindung entspricht dem Gedankengehalt. Das geschichtliche Motiv ist in 2—4 wirkungsvoll verwendet.

Psalm 60. Diese Liturgie repräsentiert kultische Frömmigkeit in sozialer wie in materialer Bindung, wie es dem Volksklagelied angemessen ist. Das Volk[4]) klagt über eingetretenes Un-

1) Wenn man nicht wie Staerk 161 חָסֶד dafür liest. Denn אֱמוּנִים, das Parallelglied, heisst meist „Treue“; „die Treuen“ im Sinne von Personen nur Ps 31$_{24}$. In Threni 4$_{5}$, wo es auch von Personen gebraucht ist, liegt ein part. pass. qal vor, das etwas ganz anderes bedeutet.

2) Statt תשמרם M, vgl. BHK. Mowinckel III 62 liest nach תצרני (Syra) auch תשמרני. Die Entscheidung hängt also nur an einem Buchstaben.

3) Ich: 5. 7. 16. 17; vgl. dazu Balla S. 106 ff.

4) Dass das Ketib עננו (7) im Recht ist, unterliegt keinem Zweifel. Auch in Ps 108$_{7}$, wo das vorgeschlagene Qᵉrē eher brauchbar wäre, hat sich der ursprüngliche Text erhalten.

glück (1—7), empfängt vom Tempel (8) her einen Gottesspruch (8—11) und setzt nochmals mit einer durch die Gewissheit der Erhörung erhöhten Bitte ein (12—14). Was mit dem „Panier“ (6), das Jahwe seinen Getreuen als Hort gegeben habe, gemeint sei, ist ungewiss.

Psalm 74. Die Gemeinde klagt um ihr zerstörtes Heiligtum (3 ff.). Auch alle מוֹעֲדֵי־אֵל, womit wohl die Synagogen gemeint sind, wurden vom Feind verbrannt (8), die „Zeichen“ (9) des Jahwekultus sind verschwunden. Bei solcher Sachlage ist das Vorhandensein des Psalms ein lebendiges Zeugnis für die relativ doch sekundäre Bedeutung, die dem materialen, lokalen Kultus für die Frömmigkeit der Gemeinde zukam. Das religiöse Leben ist aus dem Untergang des Kultus gerettet. Die soziale Bindung bringt von sich aus einen eigenen, neuen Kultus hervor. Dennoch ist nicht zu verkennen, wie starkes Interesse am Schicksal des Heiligtums dieser Psalm bekundet. Er ist daraus erst entstanden. Insofern darf er als ein Zeugnis für die auf die Frömmigkeit fördernd einwirkende Kraft des Kultus, und zwar besonders des materialen gelten. Es verrät kultisches Erbe, wenn auch angesichts der Verwüstung des Tempelkultus der Dichter als Sprecher[1]) der Gemeinde bekennt: „Gott ist mein König“ (12), und diesen Gedanken in den üblichen Motiven durchführt. Doch liest Ⓖ βασιλεὺς ἡμῶν. Damit erledigt sich wohl die Schwierigkeit, die das Ich bedeutet.

Psalm 79. Die Lage gleicht der in Ps 74 vorausgesetzten. Das Gebet ist dem verstörten Volk in den Mund gelegt (vgl. Wirton und 13). Wenn in 13 die Gemeinde als gelobendes Subjekt auftritt, so bedeutet das eine Nachahmung des individuellen Brauchs[2]). Die soziale Bindung ist jedoch streng durchgeführt; die Gesamthaltung ist kultisch[3]). Im Ganzen gilt das gleiche Urteil wie zu Ps 74; zu beachten ist nur, dass hier das Heiligtum nicht das ausschliessliche Thema der Klage ist wie in jenem Psalm.

---

1) Siehe oben zu Ps 44.

2) Stummer a. a. O. S. 117.

3) Zu 1 macht Gunkel die Beobachtung: „Bezeichnend ist, dass der Dichter zuerst von der heiligen Stätte und dann erst vom Volk handelt; das Heiligtum steht dem Gott näher als seine Gemeinde.“

Psalm 80 ist ein öffentliches Gebet des Volkes aus ähnlicher Lage wie in den beiden soeben besprochenen Stücken. Nur ist vom Heiligtum hier nicht ausdrücklich die Rede. Ob in der Wendung יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים (2) eine materiale Bindung vorliegt, ist fraglich. 1 Sam 4_4 2 Sam 6_2 1 Chron 13_6 steht der Ausdruck in Zusammenhang mit der Lade und darf von da aus vielleicht auch anderweit[1]) so gedacht werden. Die Kerubvorstellung in Ps 18_{11}, die in Jes 19_1 eine Deutung zu empfangen scheint, wäre dann als Basis für jene kultischen Bilder anzusehen. Es lässt sich nichts Sicheres sagen. Im übrigen wurzelt in unserem Psalm die Frömmigkeit ausschliesslich im Gemeindebewusstsein, wie das der Lage entspricht: „Hirte Israels“ (2), „dein Volk“ (5), vgl. auch das durchgehende Wir. „Der Mann deiner Rechten“ (18) ist dann als der König zu verstehen.

Psalm 83. Die Gedankensfäre dieses leidenschaftlichen Gebets ist national mit starkem religiösen Grundton. Das Ich in 14 („mein Gott“) ist wie das in Ps 44_5 68_{25} zu beurteilen, obgleich in dem Abschnitt, den es einleitet, die typischen nationalen Motive ganz fehlen und ebenso gut die Bitte sich gegen persönliche Gegner richten könnte. Aber es ist bei dem Vorherrschen des nationalen Motivs in der ersten Hälfte des Gedichts doch schwerlich geraten, dies Ich im Sinne der Gruppe B aufzufassen. Es verkörpert den Willen der Nation[2]). In 17 ist der Wunsch ausgesprochen, dass die Feinde Israels, gedemütigt, Jahwes „Namen suchen“, d. h. sich seinem Kultus zuwenden werden. Hier möchte man mit Duhm annehmen, dass der Text unsicher ist, weil vorher schon (10 ff.) die Vernichtung der Feinde gewünscht wurde[3]). Aber „ganz unmöglich“ ist der Gedanke an sich nicht, vgl. Ps 76_{12} 86_9. Auch ist zu fragen, ob er durch den vorangehenden wirklich ausgeschlossen wird. Er würde der nationalen Haltung, die immer zugleich kultisch orientiert ist, in diesem Lied entsprechen. Eine materiale kultische Bindung, obgleich der Name Jahwes auf Zion wohnt, braucht in der Wendung nicht zu liegen; sie fehlt auch sonst.

Psalm 85. Als öffentliche Liturgie aus nationalem Anlass gibt sich das Stück durch den Wirton und die ausdrückliche

1) 2 Kö 19_{15} Jes 37_{16} (Tempelgebet) Ps 99_1.

2) Vgl. Balla S. 107 ff.

3) Siehe unten S. 91 zu Sir 33_5.

Bezugnahme auf die Nation (7) zu erkennen. Diesem Charakter entspricht auch die Profetenrede 9—14. Der Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת (2) hat aber hier schwerlich kultischen Sinn[1]), der ihm vielleicht von Haus aus innewohnt als Äquivalent für die Schicksalsbestimmung, welche am babylonischen Neujahrsfest Marduk als mušîm šîmâti vorzunehmen pflegte[2]). Ich verstehe ihn als Reminiszenz an kultische Vorgänge und damit als materiale Bindung, nicht aber zwingt das Vorkommen dieses Ausdrucks den ganzen Psalm in die kultische Situation des Neujahrsfestes. Ich kann keine Nötigung erkennen, von der geschichtlichen Deutung abzusehen[3]). Gegen die Deutung als Neujahrspsalm spricht der Umstand, dass sich die in 5 f. geschilderte Notlage schwer nur als „Möglichkeit“ [4]) auffassen lässt und dass man dann genötigt wäre, in der Übersetzung von 2, wie Mowinckel tut, ein „oft“ einzuschalten: „hast (oft) Jakobs Schicksal gewandt“. Das ist zwar möglich, doch nicht wahrscheinlich, da das schroffe Nebeneinander der Stimmungen in den ersten beiden Strofen einfacher gedeutet wird, wenn man die Perfekta in 2—4 als Vorvergangenheit versteht: so war es einst. Jetzt ist es anders, jetzt liegt der Zorn Jahwes auf dem Volk[5]). Als die grosse Gnadenerweisung Gottes in der Vorzeit gilt die Ausführung Israels aus der Knechtschaft, sei es die ägyptische oder die babylonische. In 2—4 liegt dann ein geschichtliches Motiv. Neben dieser Auffassung besteht allerdings noch eine andere Möglichkeit, die von Gunkel[6]) ergriffen wird, nämlich die Perfekta als Ausdruck der profetischen Gewissheit im Blick auf das bereits geschehene Heil zu deuten. An der angegebenen Bedeutung von שׁוּב שְׁבוּת würde

1) Volz, Neujahrsfest Jahwes S. 60 („der Terminus des Neujahrswunsches in Israel“); Mowinckel II S. 75 ff., 287 f.

2) Näheres z. B. bei Meissner, Babylonien und Assyrien II (1925), S. 124 f.

3) Dass 𝔐 den Ausdruck immer auf die Befreiung aus dem Exil beziehe (Mowinckel II S. 75), ist falsch, vgl. die Untersuchung des Sprachgebrauchs bei Dietrich, שׁוּב שְׁבוּת Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Profeten 1925, S. 13 ff. Doch lässt sich gerade für alle vier Belegstellen im Psalter (Ps 14₇ [= 53₇] 85₂ 126₁.₄), abgesehen von Ps 126₄, kein Beweis erbringen, dass der Dichter den bewussten konkreten Vorgang nicht meine.

4) Mowinckel III S. 57.

5) Vgl. Luthers Übersetzung.

6) Ausgewählte Psalmen[4] 1917 S. 116 f.; vgl. ZAW, NF 1 (1924), S. 117; Dietrich a. a. O. S. 25 ff.

sich bei Annahme dieser für mich wenig überzeugenden Erklärung nichts ändern.

Die Form, wie das Gesagte zeigt, beeinflusst die Gedankenführung stark. Aber nicht im Sinn der Verflachung, sondern nur der klaren Entwicklung.

Psalm 90. Dies Gebet ist ein mächtiges Beispiel für die Vermittlung allgemein menschlichen Erlebens durch kultische Form. Das kultische Moment liegt in der durchgehenden Anwendung des Wir, das näher bestimmt wird durch die Selbstbezeichnung der Beter als „Knechte Jahwes“ (13. 16). Auch scheint in 13 ff., wenn man nicht die kultische Deutung der gebrauchten Wendungen (vgl. עַד־מָתַי[1])) als entscheidend für die Annahme konventioneller Bitte gelten lässt, eine bestimmte Notlage einer bestimmten Gemeinschaft vorausgesetzt zu sein. Die Bitte 14: „Sättige uns am Morgen mit deiner Gnade“, gibt Anlass zu der Vermutung, hier liege Anspielung auf ein Morgenopfer vor oder zum mindesten Reminiszenz an die Sitte des Morgenopfers. Man darf also wohl ein material-kultisches Motiv feststellen.

Die Unauffälligkeit der kultischen Bindung gibt dieser Dichtung ihren hohen religiösen und ästhetischen Wert. Ein spezifisch kultisches Interesse beeinflusst die Gedankenführung nirgends in nachweisbarer Form; die Bindung hat gleichsam organischen Zusammenhang mit dem Inhalt. Gleichwohl ist die starke Wirkung des Gedankens nicht nur durch die Form bedingt. Die kultische Form liesse sich leicht völlig abstreifen, ohne dass der Gedanke Schaden nähme. Psalm 90 ist deswegen in religiöser Beziehung einer der wertvollsten Kultpsalmen.

Psalm 102 13–23. 29. Ps 102 ist keine Einheit. Das Gebet hebt an im Stil des individuellen Klagepsalms: 1—12; hier findet sich keinerlei kultische Formung des frommen Empfindens. In 13 ff. aber wird plötzlich das Zionsthema angeschlagen und eine Herrlichkeitsschilderung (bis 23) damit eingeleitet und ausgeführt. Der Beter ist hier nicht der von 1—12. Das Gebet ergeht unpersönlich im Sinne der Gemeinde, der „Knechte Jahwes“ (15),

1) Da die entsprechenden akkadischen Wendungen adi mâti und aḫulap (vgl. Stummer a. a. O. S. 89 ff.) in kultischer Hymnenliteratur zu Hause sind, muss für den hebräischen Psalm auf einen Verfasser geschlossen werden, der in jenen Texten bewandert war, also jedenfalls dem kultischen Leben nahe stand.

die des Schuttes der Gottesstadt jammert. 24 wird das Klagemotiv wieder aufgenommen, und das Gebet bewegt sich im persönlichen Stil bis zum Schluss, wo (29) noch einmal das Gemeinschaftsbewusstsein hervortritt: „deine Knechte". Es handelt sich sicher nicht um ein einheitliches literarisches Erzeugnis[1]), sondern um eine Komposition, durch die heterogene Elemente zusammengebracht wurden. Dann wird man

a) 29 zum Mittelstück 13—23, dem kultischen Zionslied, schlagen dürfen. Dies Gedicht gehört in die Gruppe A. Die Liebe zum verwüsteten Zionskultus findet darin gleich starken Ausdruck wie in den Psalmen 74 und 79.

b) Der übrige Bestand 1—12. 24—28 ergibt ein Klagelied aus durchaus persönlichem Erleben, ohne jede kultische Gedankenführung. Es ist Gruppe C zuzuweisen.

Psalm 115. In dem eröffnenden Gebetsmotiv (1) klingt der Dank an[2]): „wegen deiner Gnade, wegen deiner Treue". Es müssen besondere Gnadenerweisungen Jahwes als Veranlassung angenommen werden. Um dieses Gebetsmotives willen sei der Psalm, eine hymnische Liturgie, hier eingereiht. 2—8 verläuft hymnisch mit starkem rationalisierendem, lehrhaften Ton. 9—11 ist Antifonie, die einzelne Gruppen von Kultteilnehmern nennt, 12—15 priesterlicher Segen, der Rest 16—18 wieder Hymnus. Der kultische Gedankenkreis ist bestimmend; die soziale Bindung gibt Anlass zu lehrhaft-satirischen Äusserungen (4 ff.), gleich Ps 135_{15-18}. Das kultische Moment tritt in alledem auffällig hervor; das religiöse hält nicht gleichen Schritt, so stark es im Anfang einsetzt. Die Kraft des Gedankens von der allein anbetungswürdigen Grösse Jahwes wird in der Folge durch aufdringliche soziale Bindung eingedämmt. Bezeichnend ist das Fehlen der materialen Bindung, wenn man von dem starken Forminteresse in der Antifonie absieht. Die soziale Bindung pflegt der Entfaltung des religiösen Genius immer hinderlicher zu sein als die materiale.

Psalm 125. Eine Gemeinde (5) gibt ihr Vertrauen auf Jahwe, das wesentlich Vertrauen auf Jerusalem (2) und Zion (1) ist, kund. In 4 tritt ein Gebetsmotiv auf. Die Veranlassung ist

1) Duhm, Kittel, Staerk, Balla S. 113 f.
2) Staerk S. 37 hat das völlig verwischt.

eine politische Notlage (שִׁבְטַ הָרֶשַׁע 3). So entspricht die kultische Bindung durchaus dem Gedanken.

Psalm 126. Das Gemeindebewusstsein der heimgekehrten Gola spricht sich aus in einem Rückblick (1—3) und einem Ausblick (4 ff.). Denn trotz Duhms Spott darf 1—3 als Schilderung einer Vergangenheit aufgefasst werden. אָז mit Imperfektum (2), dessen Sprachgebrauch in vielen Fällen ein Präteritum andeutet[1]), desgleichen das zweite Perfektum הִגְדִּיל (3) stellen diese Auffassung sprachlich sicher. Demgegenüber erscheint die Erklärung der Perfekta als profetische[2]) zwar sprachlich möglich, doch um nichts wahrscheinlicher als die andere Übersetzung, da auch dann das Hervorbrechen der Bitte in 4 nicht minder abrupt einsetzt, vielmehr ein harter Stimmungswechsel vorauszusetzen wäre. Der Sinn des Psalms ist also der: die Erfahrung, die wir bei der Rückkehr aus dem Exil machen durften und die wir im Unglück für unmöglich hielten, wird sich wiederholen auch nach der jetzigen Tränenzeit. Bei solcher Deutung vermag ich auch hier[3]) in dem Ausdruck שׁוּב שְׁבוּת (1. 4 nach berichtigtem Text) eine kultische Beziehung[4]) als gewollt und ursprünglich nicht anzuerkennen. Mag sie bei der Verwendung des Liedes im Rahmen der Maʿalothpsalmen am Herbstfest empfunden worden sein, so liegt sie doch sicher nicht im Sinne des Dichters, der sie vielleicht, doch keineswegs sicher dem kultischen Sprachgebrauch entnommen hat. Nicht alle Ausdrücke, die im Wortschatz des Kultus vorkommen, sind deswegen dem ausserkultischen Sprachgebrauch entzogen. Das Gleiche ist zu beachten bei der Wendung „mit Tränen säen“ (5). Auch sie kommt als Ausdruck für einen kultischen Brauch vor, der für den Osirisdienst in Ägypten belegt ist. „Wenn sie die Erde mit den Händen behacken und wieder darüber werfen und wenn sie den Samen streuen, ungewiss, ob er sich künftig vollenden und Ernte bringen werde, dann tun sie ähnlich denen, die begraben und trauern“ [5]). Immerhin hat man in unserem Lied den starken Ein-

1) Gesenius-Kautzsch, Hebr. Gramm. § 107 c.

2) Perf. confidentiae, G.-K. § 106 n. Vgl. auch Dietrich a. a. O. S. 18 Anm. 2.

3) Vgl. oben S. 86 f. zu Ps 85.

4) Volz, Neujahrsfest S. 42: „Ps 126 ist der wahre Neujahrspsalm“.

5) Plutarch, De Iside 70; vgl. Gressmann, Tod und Auferstehung des Osiris S. 20.

druck, dass der Verfasser wirkliche Tränen, wirkliches Leid, nicht nur eine kultische Gebärde meine. Man muss bei solcher Annahme zu einer gequälten Deutung Zuflucht nehmen, wie sie Mowinckel[1]) aufstellt: „Wer kann überhaupt bei dem Klima Palästinas säen ohne ‚Tränen', wie der Dichter übertreibend (!) sagt, ohne Unruhe und bange Gedanken?" Dass Sorge Tränen erpresst, wäre ein Vorgang, der nur für komplizierte Fälle Wahrscheinlichkeit hat. Der Dichter aber, der einen gehobenen Ausdruck für Sorge in Tränen findet, besitzt wenig Geschmack, selbst als Israelit. Nein, die Tränen, von denen 5 redet, bedeuten die Erfahrung harten Leides und peinvoller Bedrückung der heimgekehrten Exulanten. Ad vocem שׁוּב mag dann die Aufnahme des Gebetes in das Ritual erfolgt sein, wie man ja dabei überhaupt nicht ängstlich verfuhr in Rücksicht auf den Sinn der Gedichte. Die kultische Bindung ist also nur eine äusserliche und beeinflusst die Gedankenführung nicht.

Sirach 33_{1-19}[2]). Ein Volksklagelied gegen die Herrschaft der fremden Völker (3). Der Blick auf die Geschichte ist förderndes Motiv (6 f., 13). Das Heiligtum und der Zion sind Gegenstand der Bitte (15 f.). Der kultische Segen Aarons (19) wird Gott vorgehalten. Dass die Feinde Jahwe „erkennen" sollen (5), bedeutet hier nicht, dass sie sich seinem Kultus widmen, denn sie werden vernichtet (9)[3]), und darin besteht ihre Erkenntnis.

Psalm Sal 4. Das Gedicht, als eine διαλογή Salomos gegen die „Menschengefälligen" bezeichnet, ist dramatisch aufgebaut. Der „Schänder" (βέβηλος 1), gegen den sich das Ganze richtet, muss eine hochgestellte Persönlichkeit, vielleicht Alexander Jannai[4]) gewesen sein. Er wird eingangs mit profetischer Anrede bedroht, im weiteren Verlauf sein unheilvolles Treiben erzählend geschildert (2—6. 11—15). Dann folgt ein Gebet gegen ihn und seinen Anhang etwa im Stil von Psalm 69, das mit einem Segensmotiv (26: μακάριοι οἱ φοβούμενοι) und einem erneuten Gebetsmotiv (29) schliesst. Der Gegensatz, welcher das Thema bildet, ist durchaus sozial. Das συνέδριον ὅσιον (1) = סוֹד צַדִּיקִים u. ä. (vgl. auch „Gott

1) II 135, ebenso III 56.
2) Nach durchgehender Zählung der Verse; Swete a. a. O. II 716 f.
3) Vgl. oben S. 86 zu Ps 83.
4) Wellhausen, Pharisäer und Sadduzäer S. 146 versteht 1—10 kollektiv.

Israels“ 1) führt das Wort. Nur zweimal (27 f.) ist das durch ein Wir ausgedrückt. Materiale Bindung ist nicht vorhanden. Die soziale Bindung tut dem religiösen Wert Abbruch.

Psalm Sal 7 ist ein Volksklagelied (8: Israel; 9: „Haus Jakob“) ohne ausgesprochen materiale Bindung, sofern nicht 2: κληρονομία ἁγιάσματός σου den Zion meint, der vom Fuss der Feinde verschont bleiben soll. Durch 5 („dein Name wohnt in unserer Mitte“) wird diese Deutung wahrscheinlich gemacht. Es liegt also materiale Bindung als verstärkendes religiöses Motiv vor.

Psalm Sal 9. Eine durchaus kultisch orientierte Komposition, welche im Blick auf die Geschichte (1—2. 17—19) die Gnade Jahwes für die Gemeinde erfleht. Die individuelle kultische Praxis in Bekenntnis (ἐξομολόγησις) und Beichte (ἐξηγορία) wird in 12 erwähnt. Gleichwie der beichtende Sünder Vergebung empfängt, wird sie auch für die Gemeinde erhofft. Eine materiale Bindung liegt jedoch in den Ausdrücken nicht, eher eine soziale.

Daniel 3_{26-45} (G[1]) ist ein Volksklagelied aus der Zerstreuung. Jerusalem und der Tempel sind verloren (38), das Opfer muss durch das Gebet vertreten werden (40). Das Gedenken an eine grosse Geschichte stärkt die Gemeinde (26: „Gott unsrer Väter“; 28: „Stadt unsrer Väter“; 35: Abraham, Isaak und Israel). 38—40 verraten eine hohe Schätzung des materialen Kultus; es wird besonders entschuldigt, dass keine Opfer dargebracht werden. Vgl. oben S. 85 zu Ps 74.

3. Lieder.

Hier werden solche Stücke zusammengefasst, in denen hymnische und Gebetsmotive zurücktreten oder ganz fehlen.

a) Liturgieen[2]).

Psalm 2 ist dramatisch gebaut. In 3 reden die „Könige der Erde“, in 6 (M) Jahwe, nach G der König. Die rednerische Figur in 1: „Warum toben . . .“ lässt auf eine Ansprache schliessen; es ist der profetische Stil der Frage[3]), die an eine Zuhörerschar,

1) Swete a. a. O. III 514 ff.
2) Ps 2. 15. 50. 87. 107. 124. 128.
3) Vgl. Jer 46_5 u. ö.

nicht an Gott ergeht. Dem Dichter gehören im Psalm nur die schildernden Teile 1—2. 4—5 und die paränetische Schlussrede 10—12; eine persönliche Empfindung ist in diesen Stücken nicht enthalten. אֲסַפְּרָה (7) muss dem König in den Mund gelegt sein oder einem für ihn redenden Profeten. Mowinckels [1]) Auffassung des Psalms als Antrittsrede eines seine Regierung eröffnenden Königs wird dem Tatbestand gerecht. Das Ich in 7b ist auf jeden Fall ein profetisches, d. h. amtliches, der Thoraerteilung der Priester verwandtes. Der Kultus bedient sich der Profetenrede, nicht aber tritt der Profet als Privatmann unter die Kultgemeinde, um sich nur zum Zweck der eigenen Entlastung auszusprechen. Er redet auch nie von sich. Das Gedankenmaterial ist im übrigen kultisch und national orientiert, vgl. den „Gesalbten" (2), d. h. den König Israels, der über Zion (6) gesetzt ist und den Völkern im Namen Jahwes trotzt. Soziale Bindung auch in 12: חוֹסֵי בוֹ.

Der Form ist besondere Sorgfalt gewidmet. Man kann nicht sagen, dass es auf Kosten des Gedankens geschehen sei. Diese Liturgie ist ein machtvolles kultisches Kunstwerk.

Psalm 15. Die Einleitung (1), an Ps 24$_3$ anklingend, lässt keinen Zweifel darüber, dass wir es mit einem Stück aus einer Tempelliturgie zu tun haben. Die priesterliche Antwort auf die Gemeindefrage enthält aber keinerlei kultisch-rituale Forderungen, sondern zeichnet lehrhaft ein sittliches Ideal. Wie in dem genannten Psalm wird auch hier der Zusammenhang der religiös-sittlichen Belehrung mit dem kultischen Leben deutlich. Auch wenn, wie Staerk [2]) meint, die Form des priesterlichen Festrituals nur literarische Einkleidung eines lehrhaften Liedes sein sollte, würde sich daraus der gleiche Schluss notwendig ergeben. Materiale Bindung liegt vor in 1 („Zelt Jahwes, heiliger Berg"), soziale in 4 (die „Jahwefürchtigen"). רֵעַ (3) meint ebenso den Volks- als den Kultgenossen.

Wie in Ps 24 ist die religiöse Empfindung durch die kultische Bindung eingeengt. Dem Gebetsmotiv 1 merkt man es an, dass es nur ad hoc ausgesprochen, ein rein formales kultisches Element, kein wirkliches Gebet ist. Es ist Folie für die folgende Paränese. Dieser selbst wohnt gar kein religiöser Gedanke inne.

1) III, 80 ff. Vgl. jetzt auch Gunkel im Kommentar.
2) A. a. O. S. 14.

Psalm 50. 1—6 beschreibt eine Theofanie, 7—13 ist eine paränetische Jahwerede. Die Theofanie geht aus von Zion (2), und das Volk, das zu richten Jahwe erscheint, wird ausdrücklich als eine Kultusgemeinde aufgerufen: „Sammelt mir meine Frommen, die meinen Bund schliessen beim Opfer“ (5)[1]). In der Jahwerede 7 ff. wird nun aber die Opferpraxis, wie sie das Volk übt, einer Kritik unterworfen. Der lehrhaft demonstrierende Gedankengang verläuft so: die Opferdarbringung lässt für Jahwe nichts zu wünschen übrig (8)[2]), nämlich was den äusseren und quantitativen Vollzug angeht. Aber auf den kommt es nicht an. Denn Tiere hat Jahwe genug, ihm gehören sie alle. Die Darbringung solcher an ihn ist also an sich ein sinnloser Brauch (9—12). Auch braucht Jahwe nicht einmal wie der Mensch die Tiere zu seiner Nahrung (13). Vielmehr fragt er nach der im Opfer sich Ausdruck gebenden inneren Haltung des Menschen, wie sie angedeutet ist in der Bezeichnung eines bestimmten Opfers als תּוֹדָה „Lob“[3]). Solche Opfer soll man darbringen, in denen die Gesinnung des Lobes, d. i. der Anerkennung des göttlichen Willens durch die gesamte Lebenshaltung, sich ausprägt. In dieser Weise sind besonders die Gelübdeopfer zu erstatten, die mehr sein wollen als blosse Abgabe und formelles Psalmensingen (14). Der Verfasser nennt die bezeichnete Haltung „Lob opfern“ (14a. 23a). Nur solches Opfern kann eine heilschaffende Wirkung haben (23b).

Ist dies der Gedankengang der Jahwerede, so ist sie gewiss kein Zeugnis der „Opferfeindschaft“. Sie zeigt sich vielmehr an der inneren Wahrhaftigkeit des Opferkultus interessiert, indem sie gegen leeren, toten Ritus polemisiert. Ich verstehe nicht, wieso die Unterscheidung zwischen Opfern in rechter Gesinnung und Opfern ohne solche einen Gedanken bedeuten soll, der von den Auslegern in die Psalmen eingetragen werde[4]). Sie ist in זבח תודה

1) 𝔊 fasst 5 nicht als Jahwerede, vgl. BHK.

2) Wiesmann, Mélanges de la faculté orientale de l'université St. Joseph, Beyrouth II 1907 S. 331, und Löhr, Psalmenstudien S. 45 wollen לֹא beseitigen. Dadurch leidet der Parallelismus mit 8b.

3) Dafür, dass תודה im A. T. „Dank“ hiesse, lässt sich kein Beweis führen, vgl. 𝔊 αἴνεσις, zum Ganzen Buhl, Über Dankbarkeit im A. T. und die sprachlichen Ausdrücke dafür (Festschrift für Graf Baudissin 1918 S. 76 f.). — Jacob, ZAW 17, 276 Anm. macht darauf aufmerksam, dass das Neuhebräische für „Dank“ erst besondere Ausdrücke schaffen musste.

4) Löhr a. a. O. S. 45.

enthalten. Allerdings steht der Ausdruck in einem Zusammenhang, wo er den Sinn eines Oxymoron hat. Dies kommt dadurch zu stande, dass תודה, ein gebräuchlicher Opferterminus, aus seinem Begriffsinhalt das rituale Moment ausgeschieden hat und nur noch Bezeichnung eines Seelenzustandes ist, dass aber gleichwohl das rituale Verb זבח zum Ausdruck der Kundgebung jenes Seelenzustandes beibehalten ist. Ist das Opfern populär, so ist die Wendung „Lob opfern" nichts anderes als eine Popularisierung einer sittlich-religiösen Forderung ohne Polemik gegen das Opfer, so wenig wie mit der von Kittel hierzu verglichenen Redensart „Beschneidung des Herzens" gegen die Beschneidung als solche polemisiert ist. Ps 50 ist somit ein Zeugnis nicht der Ablehnung des Opferkultus, sondern seiner hohen Bewertung als Ausdrucksmittel der Frömmigkeit. Die Nutzlosigkeit der kultischen Form ist freilich vom Dichter scharf erkannt; er weiss, dass sie nur Form ist und nicht mehr als das sein darf. Beim Opfer schliesst man immer von neuem den „Bund" mit Jahwe (5)[1]; das bedeutet aber einen inneren Vorgang zugleich.

Psalm 87. Das Überlieferte ist sehr schwer verständlich. Der Gedankengang lässt sich etwa so umschreiben: Alle „Wohnungen Jakobs" (2), d. h. die gesamte Diaspora, stehen hinter dem Zion in der Wertschätzung Jahwes zurück. Das zeigt sich darin, dass Jahwe bei ihrer Erwähnung immer dessen gedenkt, dass auch für jene auswärtigen Bekenner der Zion der wahre Geburtsort, also die geistige Heimat ist. So gilt von Zion in umfassendem Sinn: „Mann für Mann ist dort geboren" (5). An der Hand der Völkerliste stellt dies Jahwe fest, der selbst redet (4), gleichsam kontrollierend bei jedem Namen eines Israeliten[2], der ihm begegnet. 7 ist zu verderbt, als dass sich daraus etwas entnehmen liesse. Dass der Psalm, wie man ihn auch übersetzen und verstehen mag, den kultischen Stolz der Gemeinde auf den Zion zum Ausdruck bringt, zeigt das ausschliesslich herrschende Zionsthema. Die Kultgemeinde ist in 4 und 5 apostrofiert.

---

1) Das Partizip ist nicht, wie oft geschieht, als Präteritum zu übersetzen.

2) Angesichts עַמִּים (6) ist freilich zweifelhaft, ob in dem zweimaligen זֶה יֻלַּד שָׁם (4. 6) ein Individualismus liegt. Auch die Übersetzung des לְ in 4 ist unsicher: „Hinsichtlich meiner Bekenner" oder „zu m. B."?

Psalm 107. Teils stereotyp liturgisch, teils lehrhaft (43) gehalten, erweist sich die Frömmigkeit, deren Ausdruck dieser Psalm ist, im ganzen als kultisch gerichtet. Vier Gruppen von Gesegneten und Erretteten werden in liturgischer Rede aufgefordert, ihren Dank gegen Jahwe öffentlich zu bekennen (8. 15. 21. 31 f.), natürlich im Kultus[1]) und unter Opferbegleitung. Die Strofe 33—43 fällt aus diesem Rahmen heraus; sie ist ein Lehrgedicht, kann aber ohne den Schlusssatz auch als Hymnus verstanden werden. Es ist zweifelhaft, ob die lehrhafte Wendung ursprünglich ist. Die stereotype Form des Psalms bedeutet eine wesentliche materiale Bindung. Sie macht sich hier nicht so nachteilig geltend wie in andern Stücken, beeinträchtigt aber spürbar die Frische der religiösen Äusserung.

Psalm 124. Der Psalm ist als Danklied der Gemeinde in den Mund gelegt: „so spreche Israel" (1). Vom kultischen Gedankenkreis liegt nur dies eine Element vor, das freilich dem ganzen Stück die Richtung gibt. Der Wirton läuft durch.

Psalm 128. In lehrhaftem Stil (1: אַשְׁרֵי[2])) wird ein lyrisches Idyll gezeichnet, das 5 einen liturgischen Einschlag erhält, welcher den religiösen Hauptgedanken vermittelt: Aller Segen Jahwes kommt von Zion her, und der „Segen Jerusalems" ist gleichbedeutend mit dem in 2—4 beschriebenen Wohlstand im Haus des Frommen. Mag der Psalm tatsächlich liturgischen Zwecken gedient haben oder nicht, so ist er jedenfalls ein starker Ausdruck der Macht des Zionsgedankens für das persönliche Leben jedes Einzelnen in der Kultgemeinde.

b) Königslieder[3]).

Psalm 45. Religiöse Motive liegen in 3 (Gott) und 8 („Jahwe, dein Gott"). Dass sie sekundär seien, ist möglich, lässt sich aber nicht beweisen. Der Inhalt ist national. Der Dichter tritt, wie Mowinckel[4]) betont, als Profet vor dem neuvermählten Herrscher-

1) Löhr a. a. O. S. 6 anerkennt nicht einmal ursprüngliche kultische Bestimmung. Doch vgl. H. Schmidt, ZAW 40 (1922) S. 5.

2) Siehe unten S. 101 zu Ps 1.

3) Ps 45. 110. 132 PsSal 17. 18.

4) III 96 ff.

paar auf. Das überaus spärliche religiöse Gewand lässt sich so als kultisches erkennen. Man wird mit Mowinckel eine kultische Feier annehmen dürfen, so sehr diese Annahme unter der eingangs bezeichneten Schwierigkeit leidet. Religiösen Wert hat der Psalm nicht.

Psalm 110 ist ebenfalls ein Königspsalm, wie die Adresse לאדני (1) und die herrschermässigen Züge im Orakel nahelegen. Der kultische Kreis wird in 4 („du bist Priester auf ewig"), in 2 (Zion) und 3 („heiliger Schmuck") berührt. Auch ist die profetische Fassung des Ganzen als hierher gehöriges Moment zu beachten, weil man annehmen darf, dass der redende Profet priesterliche Stellung innehatte[1]).

Psalm 132 ist ein durchaus kultisch geformtes Gedicht. Sämtliche Elemente des kultischen Kreises sind vertreten: die „Wohnung Jahwes", der „Schemel seiner Füsse" (7), die Lade (8), Priester (9. 16), die Gemeinde mit ihrem König (10. 17 f.). Auch אביר יעקב (2. 5) verrät durch die in dem Eigennamen liegende geschichtliche Beziehung kultische Färbung[2]). Mit diesem Material wird das Thema 1. 11 f., die Verheissung Jahwes an David über den Bestand seines Hauses, ausgeführt. Vor 6 haben alle Erklärer bis auf Mowinckel[3]) kapituliert. Mowinckel hat richtig erkannt, dass der Vers dramatisch ist. Er redet von der Lade, und die Worte: „Wir hörten von ihr in Efrata, fanden sie auf Ja'ars Gefilden", sind Festteilnehmern in den Mund gelegt, die als Kundschafter auftreten. Doch ist die Situation zu denken äusserst schwierig. Man muss annehmen, die Lade ist verloren, und niemand weiss, wo sie ist. Darüber ist aber unsere Überlieferung nicht ausreichend.

Psalm Sal 17. Das Gemeindeideal der Zukunft wird in dieser mit Gebetsmotiven (1. 5—10. 23 f.) durchsetzten, durchaus kultisch orientierten Liturgie gezeichnet. Im Mittelpunkt steht das Bild des messianischen Königs. Es ist wesentlich politisch, hat aber auch starke religiöse Züge (38 ff.). Der materiale Kultus

1) Vgl. Mowinckel III 92.

2) Im Psalter nur hier gebraucht, steht es zweimal bei Deuterojesaja, je einmal bei Jesaja und Gen 49. Eine „zierhafte Bezeichnung" (Köhler, Deuterojes. stilkritisch untersucht 1923 S. 124) in den profetischen Texten entnimmt man dem Kultus.

3) II 112 ff.

tritt sehr zurück, vgl. nur 33: Καθαριεῖ Ἰερουσαλὴμ ἐν ἁγιασμῷ. Das Interesse für die herkömmliche Kultpraxis ist beim Dichter deswegen so gering, weil er im Synagogendienst zu Hause ist (18). So ist die Dichtung ein mächtiges Zeugnis der Gemeindehoffnung, ohne dass die leidenschaftlichen Züge nationalen oder sozialen Fanatismus wie in anderen Behandlungen des Themas die Führung übernehmen.

Psalm Sal 18 klingt an Ps Sal 17 an und stellt ebenfalls die Gemeindehoffnung dar, die sich auf die Gestalt des messianischen Königs konzentriert. Von materialen Motiven klingt auch hier nur das Reinheitsideal (6) an. 11 ff. ist ein mächtiger Hymnus, der die Grösse Gottes im Weltall findet. Die Schlussbemerkung 14c scheint eine Erinnerung an Jos $10_{12\,f.}$ darzustellen; sie ist wohl als reflektierende Glosse zu betrachten. Religiös ist das Stück noch höher zu werten als das vorangehende, sofern die Äusserungen nationalen Hasses ganz fehlen.

c) Betrachtende Dichtung.

Hier sind einige Stücke zusammengefasst, die zwar auch Liturgieen sind, in denen sich jedoch ein gewisses spekulatives Interesse mehr geltend zu machen scheint als gewöhnlich [1]).

Psalm 14 (= 53). Das Stück ist liturgisch, und kultisch-soziales Fühlen beherrscht den Gedankengang. 4 ist wahrscheinlich ein Gottesspruch [2]), der besagt, dass die פֹּעֲלֵי אָוֶן die Kultgemeinde schädigen, „das gerechte Geschlecht“ [3]). עני (6) wird dementsprechend kollektiv sein. 7 ist ein Bittruf nach dem Heil von Zion her. Dass in שוב שבות von Haus aus eine kultische Vorstellung enthalten ist, hat Mowinckel [4]) im Blick auf das babylonische Neujahrsfest geltend gemacht. Es ist also möglich, in 7 eine Beziehung auf das herbstliche Neujahrsfest zu sehen. Doch hängt der Vers sehr lose im Gefüge des Ganzen [5]). Würde er fehlen, so fiele der Grund, in 3. 4 eine Jahwerede zu sehen, dahin; der

1) Ps 14. 58. 82. 129. PsSal 1.
2) Mowinckel III 60.
3) Anders Ps 53.
4) II 75 ff. Vgl. oben S. 87. 90.
5) Vgl. Duhm und Kittel z. St., Stummer a. a. O. S. 124.

Psalm enthielte dann in 4 eine persönliche Kundgebung und wäre in Gruppe B einzureihen. Als überliefertes Ganzes aufgefasst, fällt er unter das Urteil einer Durchschnittsliturgie, welche den Zionsgedanken steigernd verwendet.

Psalm 58. Wenn die „Götter“ (2. 12) hier wirkliche Götter sein sollen, so ist das Gebet 7 ff. als Zeugnis für Gemeindefrömmigkeit zu verstehen. Aber dann kann man sich bei 12 nichts denken. Sollte da mit dem pluralisch konstruierten אלהים plötzlich Jahwe gemeint sein? Der Plural verbietet diese Annahme[1]). So muss man sich notgedrungen doch zu der überaus schwierigen Annahme entschliessen, dass menschliche Wesen gemeint sind, und zwar solche, die zum Teil sich den Frommen wohlgesinnt zeigen. Die alte Annahme[2]), dass auf Grund eines Missverständnisses von Ex 21 6 Richter gemeint seien, ist angesichts solcher Schwierigkeiten die beste Auskunft. Dann aber würde das nationale Motiv fehlen, und höchstens das in 11: צַדִּיק angedeutete Gemeindebewusstsein des Beters würde die Frömmigkeit in kultische Sfäre rücken. Aber das würde doch nicht ausreichen, den Psalm der Gruppe A zuzuweisen. Er steht in jedem Fall Gruppe C sehr nahe.

Psalm 82. Auch dieser Psalm steht der religiösen Gruppe sehr nahe. Was die Veranlassung gibt, ihn hier einzureihen, ist die Beobachtung, dass er auf dem Gedanken der nationalen Religion beruht. Die Vorstellung, dass Jahwe unter den Göttern[3]) Gericht hält wie ein irdischer Gerichtsherr unter Menschen, ist eine national-kultische. Interesse am Gericht über die heidnischen Götter hat allein die Gemeinde und der Einzelne nur, soweit er sich als Bestandteil der Gemeinde fühlt. Der Psalm entspringt also dem sozial-kultischen Bedürfnis. Dem entspricht die profetische Haltung: 2—6 ist Gottesrede. Der hymnische Ruf 8 wird nicht Zusatz[4]) sein, sondern liturgisches Responsorium auf die Gottesrede. Ist die dargelegte Auffassung zutreffend, so zeigt dieser Psalm, wie kultisch-soziale Bindung sich fruchtbar erweisen kann für die Vertiefung der Gottesvorstellung.

1) Vgl. Kittel z. St. Auch Baethgens Erklärung, der Dichter versetze sich auf den heidnischen Standpunkt, ist schwierig.

2) Siehe Delitzsch z. St.

3) Die Annahme, dass Menschen gemeint seien, verbietet sich hier durch 7: „wie Menschen sollt ihr sterben“.

4) So Duhm.

Psalm 129. Israel tritt als Individuum auf und trägt einen Individualpsalm vor. Der kultisch-nationale Gedanke erscheint als aufgepfropft (1: „es spreche Israel“, 5: „alle Hasser Zions“). Vielleicht ist also die soziale Bindung sekundär. Sie ist jedenfalls deutlich ausgedrückt. Anders im folgenden Stück.

Psalm Sal 1. Dies individuelle Klagelied in betrachtender Form ergibt keinen Sinn, wenn das Ich buchstäblich verstanden wird. Jedenfalls ist eine Mutter, die über ungeratene Kinder klagt, deren „Reichtum an die ganze Erde verteilt ward“ (4), eine auffällige Erscheinung. Auch wäre ein Klagelied einer Frau — das Femininum ist durch πολλὴν (3) gesichert — etwas völlig Singuläres[1]). Als weibliches Subjekt kann nur die „Tochter Zions“, die Personifikation der Kultgemeinde, in Frage kommen. So ergibt sich die seltene Erscheinung[2]), dass die soziale Bindung in der äusseren Form geflissentlich vermieden ist, obwohl tatsächlich ein kultischer Gedanke ausgedrückt wird. Materiale Bindung tritt nur in 8 auf, wenn dort von ἅγια κυρίου geredet wird, d. h. dem Heiligtum.

Das ausserkultische Erlebnis ist dem Dichter vertrauter und erscheint ihm stärker als das kultisch-soziale. Deswegen greift er zu dieser im Psalter noch unbekannten Form. Es wird daraus nicht zu schliessen sein, dass er die kultische Bindung bewusst ablehne; er kennt sie nicht mehr in ihrer vollen Wirkung, weil er bereits in einem lesenden Zeitalter steht.

d) Lehrhaftes[3]).

Psalm 105. Der hymnische Aufgesang weckt das Selbstgefühl des „Samens Abrahams“, der „Söhne Jakobs“ (1—6). Recht und Sinn dieses Selbstgefühls legt eine Geschichtsschau von der Patriarchenzeit bis zur Eroberung Kanaans dar (7—45). Sie ist hymnisch gestaltet, sofern sie fast ausschliesslich das Handeln Jahwes zu ihrem Gegenstand hat. Doch ist die Absicht lehrhaft, wie 5 zeigt: „Gedenkt seiner Wunder, die er getan, seiner Zeichen

1) Vgl. auch Gunkel, Zeitschrift für Semitistik 2 (1923) S. 155.

2) Im Psalter fehlt sie ganz; Ps 129 ist liturgisch. Sonst vgl. Mi 7_{10} (אֱלֹהַיִךְ) Thr 1_{11}. Bar 4_{9b} ff. Weiteres bei Balla a. a. O. S. 117 ff.

3) Ps 1. 78. 105. 112. 133. PsSal 6. 10. 14. Bar 3_9—4_4.

und der Sprüche seines Mundes". In der ausführlichen Behandlung des hymnischen Themas tritt das noch besonders hervor. Das Interesse ist im wesentlichen auf die Gemeinde und auf den Kultus gerichtet. Die Aufforderung (4b): „Sucht sein Angesicht beständig" darf in konkretem Sinne auf den Tempelbesuch gedeutet werden. Um des hymnischen Auftaktes willen ist dieser Psalm in Gruppe A eingereiht.

Psalm 133 hat gleichfalls lehrhafte Tendenz. Er ist ein regelrechter Weisheitsspruch[1]). Nur wegen der materialen kultischen Bindung, die darin auftritt, gehört er hierher. Nämlich die Metafern in 2 und 3 sind dem materialen Kultkreis entnommen. Mit dem „Bart Aarons" soll an den Bart des Hohenpriesters überhaupt erinnert werden. Auch das unnatürliche Bild vom Tau des Hermon, der hinabfliesst auf Zions Berge, muss trotz seiner Kühnheit beibehalten werden, da sonst שָׁם (3) ohne Beziehung ist[2]). Aus den Bildern, die Priestertum und Tempel voraussetzen, aber zu schliessen, dass die brüderliche Gemeinschaft, die das Thema rühmt, eine kultische bedeute[3]), liegt kein zwingender Grund vor. Der Einfluss des Ziongedankens und des ganzen kultischen Kreises auf das Denken überhaupt, nicht speziell auf das religiöse, gibt sich in dieser Dichtung kund.

Zuletzt, gleichsam anhangsweise, seien in die Kultusgruppe eingereiht noch einige Stücke lehrhafter Tendenz, in denen das Interesse an der Gemeinde so stark sich geltend macht, dass darin eine kultische Bindung des Gedankens erkannt werden darf, wenn auch die anderen kultischen Motive nicht immer vertreten sind.

Psalm 1. Das Absehen geht auf religiös-lehrhafte Beeinflussung der Leser. Das zeigt der die Form des Segensspruchs[4]) lehrhaft verwendende Auftakt אַשְׁרֵי, der im Alten Testament mit Vorliebe zur Aussage allgemeiner religiös-sittlicher Wahrheiten verwendet wird[5]). Die Leser werden in der „Gemeinde der Gerechten" (5) gesucht, die nicht nur als eine gegenwärtige, irdische gedacht ist, sondern auch als die zukünftige, endgeschichtliche, die

1) Doch vgl. Mowinckel V 125.
2) Gunkel in Festschrift für Budde S. 69 setzt für Zion Dan ein.
3) So Kittel und Staerk.
4) Dt 33$_{29}$.
5) Ps 112$_1$ 128$_1$ Prov 3$_{13}$ u. ö., Hi 5$_{17}$.

aus dem Gericht gerechtfertigt hervorgehen wird. Der Verfasser dichtet aus dem Bewusstsein heraus, zu dieser Gemeinschaft zu gehören, und für diese Gemeinschaft; seine Empfindung geht in der der Gemeinde auf: „Gott kennt den Weg der Gerechten“ (6 a). Ein Kultus im materialen Vollsinn des Wortes ist nicht vorausgesetzt; die Erwähnung des Gesetzesstudiums (2) deutet vielmehr auf eine Zeit, da die Judenheit im Synagogendienst Gott verehrte. Im Ganzen lässt sich erkennen, dass das Interesse an der Gemeinde mindestens gleich stark ist wie das religiöse.

Psalm 78. Dies umfangreiche Gedicht führt sich selbst ein als „Unterweisung“ (1) und „Weisheitsspruch“ (2), selbst als „Rätselsprüche“ (2 b). Die Geschichte des Volkes tritt als Lehrmeisterin für die gegenwärtige Generation auf. Das Problem ist der Untergang des Nordreichs und die ausschliessliche Erwählung Jerusalem-Judas durch Jahwe. Das Problem wird im deuteronomischen Sinne gelöst. Dennoch ist das Gedicht ein religiöses[1]). Die Absicht ist Erbauung der Gemeinde: „damit sie nicht Gottes Taten vergessen und seine Gebote halten“ (7 f.).

Psalm 112 ist eine lehrhafte Ausführung im Stil von Ps 1, dazu unter Verwendung des alfabetischen Schemas. Die Vorführung der Idealgestalt hat den Zweck, die Gemeinde zu erbauen (4).

Psalm Sal 6. Ein lehrhafter Ausdruck der Zuversicht, dass des Frommen Gebet jederzeit erhört wird. Das kultische Ideal fehlt, wenn man nicht im Singen (7) einen Rest kultischer Beziehung anerkennen will. Soziale Bindung zeigt die Schlussdoxologie, wenn sie von den ἀγαπῶντες (9) redet.

Psalm Sal 10 ist ein lehrhaftes Gedicht mit hymnischem Ausgang, das den für die Volksgemeinde (6 ff.: Israel) vorbildlichen Frommen zeichnet. Verbindlich für das Verhalten Gottes ist das „Gesetz des ewigen Bundes“ (5). Materiale Bindung ist erkennbar in 7 (ἐκκλησία λαοῦ) und 8 (συναγωγαὶ Ἰσραήλ), womit Tempel- und Synagogengottesdienst bezeichnet sind.

Psalm Sal 14. Ähnlich Ps 1 wird das Ergehen der Frommen (1—3) dem der „Sünder“ (4—6) gegenübergestellt, wobei die Frommen mit Israel identifiziert sind (3). Das Interesse des Ver-

1) Vgl. Löhr a. a. O. S. 14.

fassers, der selbst nirgends hervortritt, ist also durchaus kultisch-sozial gebunden. Hier zeigt sich auch wieder einmal, dass solche Bindung die religiöse Gedankenentfaltung zum Nachteil hemmt: der tiefe religiöse Gedanke 5 b c wird 6 in eifernde Unheilsdrohung umgebogen. Materiale Bindung fehlt.

Baruch 3_9—4_4 ist ein Lehrgedicht an das verbannte Volk (3_{10}). Bezeichnend ist, wie der Ausdruck „Haus Gottes“ (3_{24}) vergeistigt wird als Bezeichnung der gesamten Schöpfung und der Preis des Gesetzes ($4_{1\,ff.}$) das Ganze beschliesst.

4. Zusammenfassung.

Aus dem Psalter sind 63 Psalmen in Gruppe A vertreten. Dazu kommen 10 Stücke aus den Psalmen Salomos; weiterhin sind noch fünf Gedichte aus anderen Quellen hier besprochen worden. Den Überblick gibt folgende Tafel:

Ps 1—50					Ps 51—100					Ps 101—150				
1	2						(53)				102, 13—27, 29			105
							58		60		107			110
	12		14	15					65		112	113	114	115
				20		67	68				117			
21			24			72		74					124	125
			29		76		78	79	80	126		128	129	
		33			81	82	83		85		132	133	134	135
						87			90	136				
			44	45			93		95					
46	47	48		50	96	97	98	99	100		147	148	149	150

Ausserdem: Ri 5; Ps Sal 1. 4. 6. 7. 9. 10. 11. 14. 17. 18; Dan $3_{26-45.\ 52-90}$ (Θ); Sir 33_{1-19}; Bar 3_9—4_4.

Im allgemeinen ist festgestellt worden, dass die kultische Bindung, insbesondere die soziale, die religiöse Gedankenentwicklung fördert. Im Sinne des Gegenteils liess sich ein Urteil schwer begründen; Verzicht erschien dann als der beste Ausweg. Doch

verweise ich zur Prüfung auf die Bemerkungen zu Ps 15. 20. 21. 24. 45. 67. 81. 105. 107. 113. 115. 129. 135. 136. 148. 149. Ps Sal 4. 14. Dan 3_{52-90}, dazu auf die schon in Kapitel III gegebenen Ausführungen.

V. Die kultisch-religiöse Mischgruppe B.

1. Hymnen.

a) Naturhymnen[1]).

Psalm 8. Der Hymnus hat Gebetsform. Der kultische Kreis wird nur in der Anrede „unser Herr" (2a. 10) berührt. Im Verlauf des Gedichts tritt diese Haltung jedoch völlig zurück hinter der rein individuellen, wie „ich" (4) beweist. Auf Grund des Inhalts des Psalms darf man also fragen, ob im Rahmen der anbetenden Betrachtung der gesamten Schöpfung bei der Anrede „unser Herr" überhaupt das spezifisch kultische Bewusstsein hervortrete, ob nicht vielmehr ein allgemein menschliches Bewusstsein beim Beter obwalte. Die Grenzen des Subjekts in diesem Psalm lassen sich so wenig auf die organisierte Kultusgemeinde einengen, dass man zögert, ihn den durchschnittlichen Gemeindeliedern gleich zu stellen. Die Frage kann nicht entschieden werden. Nur so viel lässt sich sagen, dass für die Sammler und Leser des Psalters der engere, kultische Charakter jener Anrede ausser Zweifel stand. Um sich den ursprünglichen Charakter dieses Stückes vorzustellen, bleiben zwei Möglichkeiten. Vielleicht gehört die mit dem Gedanken etwas gewaltsam verfahrende Umrahmung 2a und 10 gar nicht dem Dichter selbst. Oder der Dichter will vielleicht gerade durch diese Einrahmung sein Lied in den Kultus einstellen.

Es kann kein Zweifel sein, dass das individuale Erleben das führende ist. Die kultische Bindung wirkt kaum beengend, da sie leicht sich als universal verstehen lässt.

Psalm 104. Abgesehen von den Verben שׁיר und זמר (33) und dem hymnischen Aufgesang[2]), der aber keine Gemeinde, son-

1) Ps 8. 104.

2) Vgl. vielleicht auch 34 שִׂיחִי. Gunkel S. 134 findet in יערב עליו שׂיחי ein Motiv, das möglicherweise aus der Spendeformel beim Opfer herrühre, vgl. Ps 19_{15}.

dern die eigene Seele aufruft, ist kein kultisches Element in diesem Naturpsalm zu finden. Die genannten Ausdrücke belegen aber doch zur Genüge, dass der Dichter im kultischen Leben wurzelt. Stellt man aber wie bei Ps 8 die Frage, ob die vorhandenen Belege als ursprüngliche Bestandteile der Dichtung gelten müssen, so legt der Vergleich mit dem ägyptischen Hymnus Amenophis' IV.[1]) die Annahme nahe, dass ein kultisch neutraler Stoff hier aus dem Gesichtskreis des Kultus heraus bearbeitet ist. Es lag am Stoff, dass das kultische Moment nicht stärker hervortrat.

Das Urteil muss ähnlich dem zu Ps 8 lauten. Die kultische Bindung ist sehr unauffällig.

b) Allgemeine Hymnen[2]).

Psalm 75. Kultische Elemente sind hier mit einem ausserkultischen in der Gedankengruppierung vereint. Ein Hymnus der Gemeinde (2 „wir")[3]) ist fortgesetzt durch eine Jahwerede, die, ohne dass sich ein Übergang präzise feststellen lässt, durch die paränetische Rede eines einzelnen Frommen abgelöst wird. Das in 10 auftretende Ich ist also nicht wie in den bisher behandelten Fällen[4]) ein priesterliches, im Gemeindebewusstsein aufgehendes, sondern die Aussage verläuft bekenntnismässig ganz im Sinne einer Einzelpersönlichkeit, die gleichwohl in dem Ausdruck „Gott Jakobs" (10) und in der Nennung des „Gerechten", was im Psalter im Ganzen eine Gemeindebezeichnung ist, ihre Zugehörigkeit zur Kultgemeinde bekundet. Es liegt also ein Zeugnis für die Wirkung des kultischen Lebens auf die persönliche Frömmigkeit vor.

Psalm 103. Das Thema ist ausgesprochen individuell („Segne, meine Seele, Jahwe": 1 f. 22). Ein einzelner Mensch versenkt sich in Jahwes Grösse. Das Lied kann nicht für den Kultus gedichtet sein. Bemerkenswert ist jedoch, dass die Ausführung, die stark lehrhafte Züge annimmt, sich mehrfach der kultischen Gedanken-

1) In diesem lässt sich ein kultisches Element auch nur in den Schlusszeilen erkennen, wo der König und seine Gemahlin apostrofiert sind. Erman, Die Literatur der Ägypter 1923, S. 361 f.

2) Ps 75. 103. 145. 146. PsSal 3.

3) קָרוֹב שְׁמֶךָ ist wohl verderbt und zu ändern. Siehe BHK z. St.

4) Vgl. die Bemerkungen zu Ps 2. 14. 20. 44. (60). 68. 74. 81. 83. 135. Ri 5.

form bedient[1]). Dahin gehört 6: „alle Bedrängten", 7 ff. die Bezugnahme auf die Geschichte Israels, 11. 13: „die ihn fürchten", weiterhin mehrfaches Wir: 10. 14. Der Abschluss 19—22 ist dann völlig liturgisch gestaltet, wenn auch an einen kosmischen Kultus gedacht ist, in den das Einzelmotiv am Ende wieder einklingt. Die Bindung ist also auch hier keine streng materiale; das Ganze zeigt kultisch-soziale Tendenz.

Der Eindruck, den im einzelnen Menschen die kultische Anbetung Gottes durch eine riesige Menge hinterlässt, spiegelt sich nicht nur in dem Ausklang, sondern im ganzen Psalm deutlich wieder. Der Dichter hat die hehre Grösse Jahwes im Kultus erlebt. Versucht er dann, jenen Gedanken dichterisch darzustellen, so besteht für ihn eine vielleicht unbewusste psychologische Nötigung, sich der kultischen Formen zu bedienen. So beruht auf dem kultischen Erlebnis eines der edelsten Kunstwerke des Psalters.

Psalm 145. Individual eingeleitet, verwendet auch dieser Psalm den kultischen Gedankenkreis zu hymnischen Motiven. Der Sänger weiss sich mit seinem Lobpreis nicht allein; die Geschlechter reden von Gottes Werken, von seiner Majestät, Güte und Gerechtigkeit (4—7). Ist bei diesen Worten immer noch fraglich, ob speziell die Kultusgemeinde im Gesichtskreis des Beters steht, so nimmt er unmittelbar auf sie Bezug in 10 ff.: „deine Frommen preisen dich". Wird aber in diesem Zusammenhang der Königsgedanke berührt, so ist es naheliegend, von hier aus auch die Anrede in 1: „mein Gott, o König", als ein persönliches Bekenntnis zum Kultus zu deuten. 14. 17—20 mischen sich lehrhafte Ausführungen in das hymnische Gebet: der Beter wird zum Prediger. Das kultische Interesse zeigt sich weit stärker als in Ps 103. Die alfabetische Form muss das Urteil über den religiösen Wert des Stückes sehr beeinträchtigen.

Psalm 146. Ein Hymnus mit individualem Auftakt („meine Seele": 1) und ausgesprochen lehrhafter Tendenz (3: „vertraut nicht auf Fürsten", 5: אַשְׁרֵי); das Zionsmotiv (10) schliesst ab. Soziale Bindung liegt vor in dem Ausdruck „Gott Jakobs" 5 (parallel zu „sein Gott" in lehrhaftem Zusammenhang!) und in dem Königsgedanken 10. Man hat den Eindruck, dass die kultische Bindung

1) Vgl. unten zu PsSal 3.

das im Auftakt sich bekundende persönliche Erleben einengt im Gegensatz zu Ps 103, der hier wohl einem minder begabten Poeten Vorbild gewesen ist.

Psalm Sal 3 gleicht sehr dem eben besprochenen Stücke. Die fromme Betrachtung eines Individuums ist völlig in kultische Form gekleidet. Der Auftakt (1. 2) ergeht hymnisch mit der Anrede an die Seele, zugleich aber an eine Gemeinschaft: ψάλλετε (2a). Dann folgt eine Betrachtung über das verschiedene Verhalten des Frommen und des Gottlosen im Unglück, die ohne direkte lehrhafte Wendung ganz in didaktischem Stil gehalten ist. Denkt aber der Dichter kultisch, so ist die Anregung zum Lob Gottes für ihn als aus dem Kultus erwachsen anzusehen. Die materiale Bindung ist charakteristisch spätjüdisch. 2: ἀγαθὸς ψαλμὸς τῷ θεῷ ἐξ ἀγαθῆς καρδίας greift auf Ps 69$_{31\,f.}$[1]) zurück. 9. 10 („versehentliche Sünden") setzt eine stark ausgebildete Kasuistik voraus. 2: γρηγόρησις meint vielleicht Inkubation.

2. Gebete.

a) Gebetsbetrachtung[2]).

Psalm 19$_{8-15}$. Ein individuelles Gebet 12 ff. wird durch eine hymnische Betrachtung über den Wert des Gesetzes und der Furcht Jahwes (10) eröffnet. Bezeichnend für den Geist dieser Betrachtung ist unter anderem das Wort שְׁגִיאוֹת (13), gleichbedeutend mit שְׁגָגָה „kultisch-rituelles Versehen"[3]). Gunkel erinnert auch für הָיָה לְרָצוֹן (15) daran, dass es gern bei der Opferspendung gebraucht wird. Der Psalm, so betet der Verfasser am Schluss, möge von Jahwe als ein Opfer angenommen werden[4]). Das Gebet steht Gruppe C nahe, doch ist ihm, wie gezeigt wurde, der kultische Gedankenkreis nicht ganz fremd.

Psalm 73. Der Beter weiss sich eins mit der Gemeinde der Frommen; 1: „Herzensreine"; 15: „das Geschlecht deiner Söhne"[5]).

1) Vgl. Ps 19$_{15}$ 119$_{108}$ 141$_2$ 142$_3$ PsSal 15$_{5\,f.}$
2) Ps 19$_{8-15}$ 73. 106.
3) Lev 4$_2$ u. ö. Vgl. auch oben zu PsSal 3.
4) Vgl. oben zu PsSal 3.
5) Mit עַמּוֹ (10) lässt sich nichts anfangen.

Aber er betet doch aus persönlichem Trieb, der ihn geradezu in Gegensatz zu den „Herzensreinen“ bringt[1]), so dass er sich wie ein Verräter fühlt (15). Das Gemeinschaftsbewusstsein besitzt also für ihn keine führende Bedeutung; er geht eigene Wege, doch ohne von der Gemeinde zu lassen. Materiale Bindung zeigen 13 (Waschung) und vielleicht 17. Es liegt nahe, in den Worten עד־אבוא אל־מקדשי אל eine Andeutung des Tempelbesuchs zu sehen. Doch der Plural מִקְדָּשִׁים[2]), sowie die logische Konsequenz, die sich dann für עַד ergäbe, erregen Bedenken. Der Plural muss einen besonderen Sinn haben, den wir nach dem Alten Testament selbst nicht mehr feststellen können[3]). Eine tiefere Gotteserkenntnis als sie der Alltag bietet, ist gemeint. Nur der Ausdruck entstammt dem kultischen Kreis. Dann wird man auch den Gedanken der „Gottesnähe“ (28) kultlos auffassen müssen. Ist doch die Vorstellung von der Gegenwart Gottes im Kultort durch 25 („im Himmel“) überwunden, so wenig dies an sich ein überzeugender Grund sein kann.

Leider ist am entscheidenden Punkte durch die Ungewissheit der Deutung von מִקְדָּשִׁים die Bildung des Urteils über den Wert der kultischen Bindung sehr erschwert. Einfluss auf die Gedankenführung ist sonst nicht erkennbar. Der Psalm steht somit Gruppe C näher als Gruppe A.

Psalm 106. Ein frommer Mann (4)[4]) bittet für sich und sein unter die Heiden zerstreutes Volk (47). Um diesen Hauptgedanken, der durch die Einzelstimme charakterisiert wird, ist eine hymnisch-liturgische Form gelegt, die mit einem Aufgesang im Stil des unmittelbar vorangehenden Ps 105 einsetzt. Der Rückblick auf Israels

1) Vgl. wāw adversativum in 2.

2) Sonst nur in zweifelhaftem Text (Ps 68 36 Lev 26 8 Ez 21 7) oder als architektonischer Fachausdruck (Jer 51 51) belegt.

3) Kittel, Die hellenistische Mysterienreligion und das A. T. 1924 S. 94 deutet auf kultische Vorgänge: „Das Durchschreiten der heiligen Stätten im Festzug“. Auch „heilige Geheimnisse“ (Duhm nach Sap 2 22 μυστήρια), „heilige Pläne“ (Ehrlich) sind Übersetzungen, die etwa den Sinn treffen. Gunkel setzt מִשְׁפְּטֵי ein; das geht nicht wegen בוא.

4) Ob er ein Führer des Volkes sei (Kittel z. St., Balla S. 45) steht dahin. Ich habe auf Grund des Wir (6) eher den Eindruck, dass es sich um einen schlichten Beter handle, der sich nur innerlich für sein Volk verantwortlich weiss.

Geschichte 6—46, bestimmt, die Verschuldung der vorigen Generationen darzutun, ist zwar in lehrhaftem Format gehalten (Jahwe und das Volk in 3. Person!), aber im Ton der Beichte: „wir haben gesündigt", 6 f. eingeleitet. Die Gesamthaltung entspricht also einer öffentlichen Liturgie; das persönliche Anliegen ist zugleich ein öffentliches, ohne sich jedoch mit den Interessen des Volkes völlig zu identifizieren[1]). Im Gedankengang des frommen Patrioten nimmt die Geschichtsbetrachtung den grössten Raum ein. So steigert der Dichter den Ausdruck seiner persönlichen Gottessehnsucht durch starke kultische Bindung. In dieser Weise ist die Entstehung der vorliegenden Liturgie zu denken.

b) Liturgieen[2]).

Psalm 9 und 10 gehören wegen der alfabetischen Form zusammen, wie der Übersetzer in 𝔊 richtig gesehen hat. Auch der Inhalt darf dann schwerlich einen Grund bieten, sie von einander zu trennen. Die Verwirrung geht freilich so weit, dass Balla[3]) den Eindruck hat, dass der Verfasser unter dem Zwang des Akrostichs hilflos „in allen Gattungen umherfahre". Man kann zwar dagegen Verwahrung einlegen, dass die Entstehung solcher Stücke in Wirklichkeit so zu denken sei[4]), aber die Sache bleibt unklar. Einen Wert oder Unwert der kultischen Bindung des frommen Gefühls unter solchen Umständen festzustellen, ist unmöglich. Man stösst nur auf Ansätze der Gedankenbildung, die unorganisch gegliedert bald wieder abgebrochen werden. Ich begnüge mich, die Verteilung der Motive aufzuzeigen.

9_{1-7} ist ein individuell gehaltenes Gebet (תּוֹדָה), wobei jedoch schon in 5b—7 das Völkergerichtsmotiv anklingt, das wenig zu

1) Das zeigt deutlich 4a: „Gedenke mein auf Grund des Wohlgefallens an deinem Volk." Das Ich ist also nicht priesterlich; vgl. die vorige Anmerkung und oben S. 105 Anm. 4. Dass es von 𝔊 und anderen Zeugen zu Unrecht beseitigt wird, lässt sich aus dem Zusammenhang mit 5 leicht sehen. Verfehlt erscheint mir Staerks Auffassung (a. a. O. S. 129), das Ich sei vom Dichter eingeführt, um den Kultteilnehmern Gelegenheit zu geben, ihre persönlichen Anliegen in diese Worte zu fassen. Die Produktion kann unmöglich so gedacht werden, mag auch der Gebrauch der Art gewesen sein. Sieht man 4. 5 als ursprünglich an, so muss hier die Urzelle des ganzen Psalms gesucht werden.

2) Ps 9. 10. 36. 118. PsSal 2.

3) A. a. O. S. 111.

4) Vgl. Löhr, Psalmenstudien S. 2 f.

dem individualen Eingang stimmt. 8—10 führt dies Motiv im Erzählungston aus. 11 verfällt wieder in den Gebetston, wobei kultisch-soziales Erleben zum Ausdruck kommt („die deinen Namen kennen"). 12 f. ist ein Kulthymnus: „Spielet Jahwe, der auf Zion thront". Doch greift 13 in ganz unmöglicher Weise mit dem in אוֹתָם enthaltenen Suffix[1]) auf 11: יֹדְעֵי שְׁמֶךָ, zurück. 14. 15 hebt eine individuelle Krankenklage mit kultischem Bittmotiv (15) an: der Leidende gelobt einen Dankpsalm „in den Toren der Tochter Zion". Weil im Folgenden (16—19) das Gericht über die Feinde, hier Völker genannt, als bereits vollstreckt geschildert wird, hat man auch in Anlehnung an Aquila und Hieronymus 14. 15 durch Änderung der Imperative in Perfekta konformieren wollen[2]). Aber schon in 20. 21 setzt wieder eine Bitte um Vernichtung der in 16 bereits erledigten „Völker" ein, sodass mit solchen Änderungen nichts gewonnen ist. Erst 10_{1-18} bietet einheitlichere Gedankenführung. Es ist ein Klagepsalm mit ausführlicher Elendsschilderung (1—11. 13), Bitte (12. 15), Vertrauensmotiv (14) und Gewissheit der Erhörung (16—18). Das Empfinden des Beters gibt sich in der Bitte 12 (עֲנִיִּים) als sozial gerichtet zu erkennen, wonach עָנִי (2. 9), נָקִי (8), חלכה (8. 14) und יָתוֹם (14) zu deuten sind.

Die Verwendung des Völkermotivs in dem Doppelpsalm ($9_{6\,ff.\ 16-18.\ 20\,ff.}$ 10_{16}) wird störend empfunden. Es gehört in den Gemeindepsalm. Ps 9—10 hat aber viele Züge, die zu einem Gemeindepsalm schlecht passen. Es sind Gedankenstoffe ineinander vermengt, die nur für sich stehend Sinn haben.

Psalm 36. 2—5 sind unpersönliche Schilderung des Gottlosen, 6—13 ein Gebetshymnus aus dem Gemeindeerlebnis (8. 11) und Opfererlebnis (9: „Fett deines Hauses"). Nur in 12 kommt des Dichters Persönlichkeit zu Worte. Zu 8: „Schatten deiner Flügel", vgl. unten S. 122.

Es lässt sich unschwer auch aus den mythischen Motiven 7 („Gottesberge", תְּהוֹם) erkennen, dass die kultische Bindung die Gedankenführung beherrscht.

---

1) Man müsste es richtig auf עַמִּים (12) beziehen. Ob das gemeint ist und זכר eine feindselige, strafende Haltung bezeichnen soll?

2) Vgl. Baethgen, Duhm, Kautzsch.

Psalm 118 hat die verschiedensten Auslegungen erfahren. Auch bei der Erkenntnis der Eigenart der obwaltenden Frömmigkeit wird der Wechsel der Stimmen, des singularischen und pluralischen Tons, hindernd empfunden. — 1—4 ist eine responsorische Liturgie, in der sich kultische Frömmigkeit dadurch bekundet, dass verschiedene Gruppen von Kultteilnehmern zum Lobpreis aufgefordert werden. Die Verse 5—7. 10—21. 28 dagegen zeichnen sich durch Ich-Fassung aus. Dabei nimmt 15 („Zelte der Gerechten") auf die Gemeinde Bezug; in 19 f. ist der Gedanke vom materialen Kultus her beeinflusst, wenn von „Toren des Heils", d. h. den Tempelpforten, und von der durch sie eingehenden Schar der Gerechten, welche die Gemeinde darstellen, die Rede ist. 8 f. ist in lehrhaftem Ton gehalten. 22—27. 29 nehmen wieder Wir-Ton an. — Aus dieser Übersicht ergibt sich, dass nicht alle Motive dem kultischen Gedankenkreis entstammen. Die individuellen Redestücke 5—7. 10—14 entbehren desselben fast völlig [1]), ebenso 17 f. 21. 28. Man wird dem Rechnung tragen müssen und in solchen Stücken tatsächlich Zeugnisse persönlicher Frömmigkeit, die sich zwecks Abstattung des Dankes dem Kultus naht, sehen. Schwierig ist, כָּל־גּוֹיִם סְבָבוּנִי (10) vom individuellen Erleben aus zu deuten, zumal niemand sicher weiss, was אָמִילַם bedeuten soll. Hupfeld, neuerdings wieder H. Schmidt [2]), schlägt אֲכִילַם vor: „ich ertrug sie", wodurch möglich wird, die גּוֹיִם als räuberische Scharen (so Schmidt) oder allgemein als krasses Bild für Widersacher (vgl. Ps 9_{16}) zu fassen. Da sich nichts Besseres bietet, wird man sich indes mit der durch ⑤ angedeuteten allgemeinen Bedeutung „sich verteidigen" behelfen müssen. Dann aber bleibt das Wahrscheinlichste [3]), dass es sich um einen kriegerischen Akt handelt, und wir werden unter dem redenden Ich uns einen Anführer denken dürfen, vielleicht den König selbst [4]), der sich seines Sieges

1) Höchstens 14 זִמְרָתִי, wenn durch den Ausdruck der Gebrauch eines Musikinstruments vorausgesetzt wird, könnte eine materiale Bindung darstellen.

2) ZAW 40 (1922) S. 7 Anm. 1.

3) Unrichtig ist jedenfalls, wenn man 16 ff. schon einem Kranken zuweist (Schmidt), zu übersetzen: „Ich brauchte nicht zu sterben, am Leben blieb ich". Das müsste, will man nicht aussergewöhnliche Ausdrucksweise annehmen, durch Perfekta ausgedrückt sein.

4) Balla a. a. O. S. 101.

rühmt. Im übrigen lassen sich in manchen Ausdrücken Anklänge an kultische Dinge erkennen oder vermuten. So mag in dem Stein (22) die alte Vorstellung vom Nabelstein der Welt, einer heiligen Stätte, stecken[1]). 27: וָאֵר לָנוּ ist eine Reminiszenz an den aaronitischen Segen[2]) (Duhm). Möglich ist aber auch, wie Mowinckel[3]) erkannt hat, eine Beziehung zu den beim grossen Nachtfest geübten Feuerriten, Illumination und Fackeltanz. „Es gab keinen Hof in Jerusalem, der nicht hell war von dem Licht der Stätte des Schöpfens“[4]). Es besteht nur das Bedenken, dass die Feuerriten beim Herbstfest nicht mit dem חַג verbunden waren, zu dem sie in 27 irgendwie Beziehung haben. 27 b c bietet dem Verständnis grosse Schwierigkeiten. Die Ausdrucksform: „Bindet den חַג mit עֲבֹתִים bis an die Hörner des Altars“, lässt eine sichere Deutung nicht zu[5]). Mit חג ist die Prozession um den Altar gemeint[6]). Daran braucht אסר nicht irre zu machen. Dessen Gebrauch an dieser Stelle entspricht dem in der Redensart אסר מִלְחָמָה, „den Kampf verbinden“ im Sinne von „eintreten in den Kampf“[7]). עבתים wird dann nicht „Stricke“, weder im wirklichen[8]) noch im übertragenen Sinne meinen. Viel näher liegt die Deutung auf die durch die Mischna[9]) belegten Weidenzweige, die man beim Umzug um den Brandopferaltar in Händen hielt. Dass ein Berühren des Altars mit den Zweigen der Tanzenden ausgesagt sei, ist möglich. In solchem Falle würde durch die Zweige eine unmittelbare Berührung mit der Gottheit und ein Überströmen ihrer heiligenden Kraft auf die Festteilnehmer erstrebt werden[10]). Man erbittet etwas von Jahwe, wenn man die Hörner des Altars berührt, sei es

1) Vgl. Volz, Neujahrsfest Jahwes S. 56 Anm. 59.

2) Nu 6 25.

3) II 100.

4) Sukka 5 2.

5) Volz a. a. O. S. 49 Anm. 11 übersetzt um der Mischna willen: „bindet einen Kreis (ḥūg) durch Zweige“, d. h. der Altar soll rings mit Zweigen umstellt werden. Vgl. zu der ganzen Frage Strack-Billerbeck, Komm. zum N. T. II 793–799.

6) Österley, The Sacred Dance S. 92 f.

7) 1 Kg 20 14 2 Chr 13 3.

8) Gressmann, ZAW, NF. 1 (1924) S. 160.

9) Sukka 4 7; vgl. Lev 23 40 2 Macc 10 7.

10) So Kittel und Baethgen in den Kommentaren; anders Duhm.

Schutz[1]) oder Entsühnung[2]). Aber in hymnischem Zusammenhang wie in diesem Psalm lässt sich das Umschreiten des Altars in festlicher Prozession noch viel einfacher lediglich als ein Akt der Huldigung gegenüber dem Altar verstehen[3]). Völlig unmotiviert scheint mir Mowinckels magische Deutung[4]), wonach die (vorausgesetzte) Berührung des Altars durch die Zweige die Wirkung haben soll, die „Kraft" in den Altar „hineinzutragen", bzw. „die darin enthaltene Kraft zu steigern" und dadurch die Fruchtbarkeit des neuen Jahrs zu sichern. Wohl liegt ein Fruchtbarkeitsmotiv im Tragen und Aufstellen der frischen Zweige. Es entstammt dem Tamuz-Adonis-Kreis und mag ebenso wie das Wohnen in Laubhütten aus kanaanitischem Brauch übernommen worden sein[5]). Doch im Jahwekultus ist dieser ursprüngliche Charakter ohne Bedeutung. Vgl. das oben S. 52 f. Bemerkte[6]).

Weil die kultische Bindung in den individuellen Partien eine so geringfügige ist, andererseits die rein kultischen Teile keine Beziehung zum Persönlichen aufweisen, lässt sich das Verhältnis nicht von innen heraus urkundlich bestimmen. Es muss angenommen werden, dass die persönlichen Äusserungen in der Liturgie nur dekorativen Wert haben sollten; der Festcharakter des Ganzen ist zu deutlich ausgeprägt, als dass den individuellen Äusserungen führende Bedeutung zuerkannt werden dürfte. Gruppe A ist näher verwandt als C.

Psalm Sal 2. Eine Liturgie, in der Gebetston mit Betrachtung wechselt. Gebet liegt vor in 1. 2. 12. 14. 16—19a. Das Stück 24—29 zitiert im Rahmen der Betrachtung ein früher gesprochenes Gebet. Dem Gebet wie der Betrachtung liegt ein Ich

1) 1 Kg 1_{50} f. 2_{28} Ex 21_{14}.

2) Lev $4_{7.\,18}$.

3) Ps 149_3; Oesterley S. 54 f.

4) II 105. Der Ruf: „Schönheit dir, o Altar" erging erst, „wenn man sich vom Altar entfernte"! (Sukka 4_6). Er würde für Mowinckels Auffassung nur dann beweisen, wenn er mit dem Berühren, nicht mit dem Schmücken des Altars in Verbindung stände. Er ist rein hymnischer Art, wie die Variation: „Ihm (Gott) und dir, o Altar", zeigt. לִפְנֵי, obwohl הֲדַר nahestehend, nimmt sich doch als Bezeichnung für Mana seltsam aus.

5) Gressmann, AO 23_3 S. 17; Kittel, Religion des Volkes Israel S. 94 f. und in Or. LitZtg. 1924, 385 ff.

6) Zu dem dort Gesagten vergleiche jetzt auch Joh. Hempel, Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, NF. 4 (1925), S. 90 f.

zugrunde, das in diesem Stück nicht als liturgisches Formelement zu verstehen ist, sondern wegen des besonders in 15b zum Ausdruck kommenden echt persönlichen Empfindungslebens als tatsächlich individual; so 15b. 16. 24. 30. Nur in 35 ist die Individualität zweifelhaft. Dort könnte auch (vgl. das Königsmotiv 34) wie in Ps Sal 1 ein Kollektivum vorliegen. Das 24—29 zitierte Gebet ist Gemeindegebet: εἰς ἡμᾶς (28). Soziale Bindung tritt ausserdem in dem Schlusshymnus 36—41 auf (37: οἱ φοβούμενοι; 40: ἐπικαλούμενοι; ὅσιοι; 41: δοῦλοι); materiale in 2 (Altar), 3 (ἅγια κυρίου), 20 (Jerusalem). 4 bietet einen Gottesspruch.

Die ganze kultische Bindung ist, wie in diesen späten Dichtungen vielfach, wohl auch hier nur formal. Die kultische Bindung dient zur Steigerung des Gebets- und Empfindungslebens.

c) Öffentliche Klagelieder[1]).

Psalm 89. Der Psalm hat nationalen Charakter. Die Frömmigkeit ist kultisch gebunden. Und zwar tritt materiale Bindung nur in 16 in dem Ausdruck תְּרוּעָה zutage, der den kultischen Ruf der Festgemeinde meint. Zu Tabor und Ḥermon (13) vermutet Gunkel[2]), dass die auf jenen Bergen vorhandenen alten Kultusstätten apostrofiert werden. Im übrigen ist die Bindung sozial. Anlass des Gebetes ist politische und militärische Notlage; die Klage 39 ff. lässt das am deutlichsten erkennen. 51 muss liturgischer Spruch des Königs selbst sein[3]); das Ich identifiziert sich jedenfalls deutlich mit der Volksgemeinde, vergleiche die Parallelität mit „Schmach deiner Knechte“. Den Anfang (1—19) bildet freilich eine Komposition, die nichts von einer Not durchklingen lässt. Es ist fraglich, ob das Ich in 2 als unselbständiges und religiös unproduktives gelten muss. Es ist ein Sänger (2), kein Profet, der den mächtigen Gott Israels (16. 18) bzw. Davids (4) preist unter Anziehung des an David erteilten Orakels, welches dessen Dynastie ewigen Bestand verheisst. Der himmlische Wohnsitz Jahwes wird (8: סוֹד קְדוֹשִׁים, die Umgebung Jahwes, vgl. 6) anschaulich beschrieben wie

1) Ps. 89. 94. 123. PsSal 5. 8.

2) Reden und Aufsätze S. 106.

3) Balla S. 113 nimmt nach Gunkel Überarbeitung an und lässt 51 unerörtert.

selten im Alten Testament[1]). „Recht und Gerechtigkeit, Gnade und Treue“ erscheinen wie göttliche Personen (15)[2]). Eine solche sinnliche Gottesvorstellung hat nur einen Wert für das kultische Bedürfnis, das auf greifbare Wirklichkeiten gerichtet ist. Nur weil das Ich nicht als profetisches auftritt, ist der Psalm Gruppe B statt A zugerechnet. Auch 20 ff. wird nur ein Orakel zitiert, das ehedem ergangen ist.

Psalm 94. Der Ungleichmässigkeit im Aufbau[3]) entspricht die Gedankenführung. Das Subjekt in 1—15 ist schwer zu fassen. Es erscheint teils als überindividuell (5. 14: Volk, 15: „Herzensgerade“), und die Elendsschilderung nennt Angelegenheiten einer Gemeinde. Teils macht die didaktische Tendenz, die in 22 f. hervortritt und ein Individuum ins Auge zu fassen scheint, den entgegengesetzten Eindruck. Durchaus individual ist dagegen 16—23. Denn die Schlussworte 23 c sind nicht nur metrisch, sondern auch im Gedanken überschüssig. Es redet in diesen Versen sonst nur Einer, und das entscheidende Gefühl der Gemeinschaft mit Gott lebt ohne kultische Vermittlung in ihm. Materiale Bindung fehlt im Psalm ganz.

Die kultische Bindung wird nur ein formales Motiv für ein individuelles Klagelied bedeuten.

Psalm 123. Ein individuelles Gebet (1) wird vom Gemeinschaftsgefühl weitergetragen und wird so zum öffentlichen Klagelied. Der Dichter betet weniger für sich als für die Gemeinschaft, der er angehört. Er könnte auch ein Priester sein, doch ist diese Annahme nicht notwendig.

Psalm Sal 5. Eine Bittliturgie, anhebend mit persönlichem Gebet eines „Armen“ (2. 13 b. 14 b), das jedoch der sozialen Bindung (1 b: inmitten der Gemeinschaft; 7—9: wir) nicht entbehrt: 1—17. 18—21 a ist lehrhaft, verfällt aber 21 b. 22 wieder

1) Vgl. noch Ex 24 10 f.

2) Das entspricht teilweise buchstäblich babylonischen Vorstellungen. In Sippar sind Kettu „Recht“ und Mēšaru „Gerechtigkeit“ als Untergötter neben Šamaš belegt nebst dessen Gattin A-a und seinem Boten Bu-ne-ne. Vgl Zimmern, Beiträge zur Kenntnis der babylonischen Religion 1896—1901, S. 90 (Assyriolog. Bibl. XII).

3) Vgl. dazu Balla S. 113.

in das Gebet, das nun im Namen Israels ergeht. Materiale Bindung fehlt. Vgl. zu Ps Sal 2 [1]).

Psalm Sal 8. Eine öffentliche Liturgie, eingeleitet durch profetische Betrachtung. Der Seher, der hier im Gegensatz zu ähnlichen Stücken seine Subjektivität deutlich ausspricht (3: „ich sprach zu [2]) meinem Herzen"; 7 a), schaut die Sache seines Volkes (3: κρινεῖ αὐτόν = יִשְׁפְּטֵנוּ für טָנוּ —? [3])) bzw. der Frommen (28). Vor allem liegt ihm das Schicksal des Heiligtums und des Kultus am Herzen (12 f.). Ein Volksklagelied des zerstreuten Israel (34) mit hymnischem Abschluss bildet 29—40. Das kultisch-nationale Interesse steht durchaus im Vordergrund.

d) Öffentliche Danklieder [4]).

Psalm 18. Die ursprüngliche Einheitlichkeit dieses Gedichts ist anfechtbar. Es ist, wie es vorliegt, eine Komposition für den Gebrauch des Königs [5]). 3—7 [6]) ist ein individueller Klagepsalm mit vorangestelltem Bekenntnis, Bitte und folgender Elendschilderung. 8—16 ist ein Naturpsalm, die Beschreibung einer Theofanie im Gewitter. 17 ff. verläuft dann einheitlich im Stil monodischer Hymnen mit wechselnden Motiven. Die Einstellung des Beters im Naturpsalm 8—16 ist im Verhältnis zum Kultus neutral. Jahwe ist Himmelsgott (10. 14), keine irdische Kultusstätte kann ihn fassen. Darnach [7]) muss הֵיכָל (7) als himmlischer Palast verstanden werden, obwohl in 1—7 kein Anlass dazu vorliegt. Kultisch-ritualer Art ist das Unschuldsmotiv: בֹּר יָדַיִם (21. 25) ist ein durch die kultischen Reinheitsvorschriften geschaffener Begriff [8]). Auch auf die an den deuteronomischen Sprachgebrauch erinnernden Ausdrücke מִשְׁפָּטִים und חֻקּוֹת ist in diesem Zusammenhang zu achten. Kultisch ist die Bezugnahme auf den עַם עָנִי (28, vgl. 31 b). Dass ein

1) Oben S. 113 f.
2) Kittel liest ἐν τῇ κ. μ.
3) Wellhausen, Die Pharisäer und Sadducäer S. 132 f.
4) Ps 18. Ex 15 1—18. PsSal 13. Judith 16 2—17.
5) Siehe unten zu v. 44 ff.
6) Auf 2 ist mit 2 Sam 22 verzichtet.
7) Vgl. aber auch 17: „Er griff aus der Höhe herab".
8) Ps 24 4 26 6.

König betet, zeigt 44 ff. Doch ist gerade dort der kultische Gedankenkreis vermieden; er klingt erst 50 f. an, wo der Gemeindegedanke universal erweitert wird: die Völkerwelt ist die Gemeinde, in deren Mitte der Gesalbte Jahwes seinen Dank anstimmt.

Die Motive fallen zu auffällig auseinander als dass ein Gesamturteil zu rechtfertigen wäre.

Exodus 15_{1-18}. Man ist versucht, das Ich etwa nach Ps Sal 1 als kollektiv [1]) oder nach Ri 5 als profetisch zu deuten. Das lässt sich jedoch nicht hinreichend begründen, da das Volk (13. 16) besonders in der 3. Person genannt wird, bzw. der Ausdruck „Gott meines Vaters“ (2) keine profetische Einstellung bekundet. Der Psalm ist vielmehr als Danklied eines Einzelnen zu betrachten, der den Dank für persönlich erfahrene Hilfe in einen Hymnus auf die gewaltigste Tat Jahwes an dem ganzen Volk kleidet. „Mein Trutz und mein Lied ist Jah, denn er ward meine Rettung, er ist mein Gott, den ich preise, der Gott meines Vaters, den ich erhöhe“ (2). In diesen Versen steckt das religiöse Erlebnis, welches zur Dichtung anregte [2]). Nur wird es weiterhin durch die kultisch-nationale Bindung so stark gehoben, dass seine Eigenart völlig zurücktritt. Das nationale Erlebnis wird führend. Der Dichter bereichert sich an dem grossen Erbe der Gemeinde, an dem Gedanken des auf Zion thronenden (17) Königs Jahwe. Die materiale Bindung beschränkt sich dabei auf die Nennung des Heiligtums (17). So wird der Dank zum Dank des Volkes.

Psalm Sal 13. Die enge kultisch-soziale Bindung zeigt in diesem Stück einen nachteiligen Einfluss dadurch, dass sie die ursprünglich echt religiöse Empfindung in Parteileidenschaft ausmünden lässt [3]). Ein Frommer (1) ist aus schwerer Kriegsgefahr (2) unversehrt hervorgegangen, mit ihm die ihm nahestehende Gemeinde. „Die Rechte des Herrn hat mich gedeckt, die Rechte des Herrn hat unser geschont“ (1). Bei diesem wahren, unverbildeten Gedanken hat es aber nicht sein Bewenden. Er löst sofort einen

1) נְשִׁירָה (1) in ⊕ℭ𝔗 ist wohl Korrektur in diesem Sinn. Mowinckel (II 111) möchte gern יְשִׁירוּ lesen; doch steht das nirgends, und Korrektur nach 15_{21} mag literargeschichtlich möglich sein, wird aber dem überlieferten Lied nicht gerecht.

2) Siehe oben S. 108 f. zu Ps 106.

3) Vgl. S. 67 unten.

anderen aus, der zwar auf dem Gemeindegedanken beruht, aber nicht mehr religiös geformt ist. Die in der Gefahr umkamen, zählen nicht zur Gemeinde, sie sind Sünder (2. 4) schlechthin, während der Gerechte höchstens in „Unwissenheit" (6) sich vergehen kann und dem anderen in keiner Weise verglichen werden darf. Das Gemeindebewusstsein ist hier bedenklich verzerrt. Es verschlingt die religiösen Gefühle des Individuums, nicht um sie zu gesteigerter Geltung zu bringen, sondern um sie zu ersticken. Der „Gerechte" denkt jetzt mehr an sich und an andere Menschen als an Gott. — Materiale Bindung lässt sich höchstens in dem Ausdruck ἁγνοια (6) erkennen, der die rituelle Reinheitsvorstellung vorauszusetzen scheint[1]). Das Stück im Gegensatz zu den ähnlichen Ps 44. 74 in Gruppe B einzureihen, veranlasst wie in Ps 89 der Umstand, dass das Ich nicht profetisch auftritt, dazu die Erkenntnis, dass ein relativ junges Produkt vorliegt. Überdies sind die betrachtenden Ausführungen 5 ff. stark individual gefärbt. Die Annahme, dass persönliches Erleben treibendes Motiv ist, erscheint dadurch hinreichend gerechtfertigt, obwohl immerhin die Entscheidung zweifelhaft bleibt.

Judith 16_{2-17}[2]). Ein individualer Hymnus im Kultus: die Gemeinde soll einstimmen mit Pauken und Zymbeln (2). Judith ist Volksheldin so gut wie Jael. So ist, was Jahwe durch sie und an ihr tat, Widerfahrnis der Gemeinde. Ein starkes persönliches Erlebnis wirkt so befruchtend auf den Kultus. Die Geringschätzung der Opfer (16) entspricht dem Zeitalter des Synagogenkultus.

e) Individuelle Klagelieder[3]).

Psalm 3. Ein Bedrängter (2) und Angefochtener (3) ruft zu Jahwe um Hilfe und empfängt Antwort „von seinem heiligen Berg her" (5). Das Gebet ist also dorthin gerichtet zu denken. Eine soziale Bindung liegt in 9 in einem Segenswunsch priesterlichen Stils vor: „über dein Volk dein Segen"[4]). Man kann zweifelhaft

1) Vgl. PsSal 3_9.

2) Verszählung nach Swete II 812 f. ohne Klammern.

3) Ps 3. 4. 5. 7. 13. 16. 17. 22. 25. 26. 27. 28. 31. 35. 42. 43. 51. 54. 55. 56. 57. 59. 61. 62. 63. 64. 69. 71. 77. 86. 109. 130. 140. 141. 142. 144_{1-11}. PsSal 12. Ode 8 (𝔖).

4) Gesucht übersetzt Ehrlich: „Deines Volkes Pflicht ist, dich zu preisen".

sein, ob 9 ursprünglich ist[1]). Eine Zuversicht kommt ja schon in 8bc zum Ausdruck. Der Vers macht den Psalm komplizierter. Ist er aber doch ursprünglich, so hat man wie Staerk ihn von einer zweiten Person im Wechselgesang vorgetragen zu denken. In 6 besteht eine Möglichkeit der Deutung, wonach dort eine Aussage vorliege, welche direkt auf eine kultische Handlung Bezug nimmt. Die Worte: „Ich legte mich nieder, schlief ein, bin erwacht, denn Jahwe stützt mich", können, wie Mowinckel[2]) bemerkt hat, auf eine vollzogene Inkubation gedeutet werden.

Psalm 4. Materiale Bindung dieser persönlichen Kundgebung zeigt 6: „Opfert rechte Opfer". Es besteht kein hinreichender Grund zu sprichwörtlichem oder bildlichem[3]) Verständnis dieser Aufforderung. In זִבְחֵי צֶדֶק ist der Genitiv subjektiv wie objektiv, die Bedeutung des nomen regens wird aber dadurch nicht modifiziert. 7b zitiert den priesterlichen Segen als Gebet. Die בְּנֵי אִישׁ (3) können nur Kultgenossen sein. Vgl. die Weisungen 5. 6, das Bekenntnis 4 und die ganze lehrhafte Tendenz von 4—7, die wegen des genannten Inhalts des Stückes sich nicht wohl an Gegner wenden kann[4]). Solchen gegenüber wäre der Dichter kaum zu Motiven wie den vorhandenen gekommen.

Psalm 5. Ein persönliches Anliegen (9) wird beim Opfer (4)[5]) vorgebracht. 12 zeigt soziale Bindung („die deinen Namen lieben"). Auch 3 „mein König" gehört dahin; der kultische Gedanke der Theokratie gibt sich in dem Ausdruck kund. Durch צפה (4) veranlasst, deutet Mowinckel[6]) auch בֹּקֶר als eine Opferbezeichnung im Sinne von „Omenopfer" von der Wurzel בקר „genau untersuchen", kultisch = „ein Orakel erbitten". Die Masoreten haben diese Bedeutung nicht mehr gekannt. Ps 27 4, wo das Verbum in kultischem Zusammenhang steht, legt die Annahme nahe, dass es ein entsprechendes Nomen gab. Nichts hindert, dies Nomen in Ps 5 4 anzuerkennen. Denn der Beter weiss im Kultus Bescheid; seine

1) Vgl. Stummer a. a. O. S. 96. Dagegen Staerk S. 167.

2) I 156.

3) Siehe Duhm z. St.

4) Mowinckel I 95 f. 122 ist freilich durch seine Auffassung von רִיק und כָּזָב genötigt, auch hier Feinde anzunehmen.

5) עֲרֹךְ und wohl auch צפה sind Termini der Opfersprache: Lev 1 7 Mi 7 7.

6) I 146.

Frömmigkeit wurzelt geradezu darin. Das Recht der Gottlosen auf den Kultus bestreitet er: „Bei dir gastet kein Böser. Übermütige dürfen nicht unter deine Augen treten“ (5 f.). Der Fromme aber dankt es ausdrücklich der Huld Jahwes, dass ihm Tempelbesuch und Tempelgebet gestattet sind (8). Die Betonung dieser Tatsache zeigt die Enge der Frömmigkeit des Beters. Die Beobachtung der Kultusgesetze bietet ihm eine Gewähr für Jahwes Gunst[1]). Auch in „die deinen Namen lieben“ (12b) wird eine Beziehung auf den Zionskult stecken. Der kultisch-soziale Gedanke der Theokratie „mein König“ (3) ist hier in die Privatfrömmigkeit eingedrungen[2]).

Psalm 7. Der im individualen Psalm störende Abschnitt 7—9 darf, wie Löhr[3]) erwiesen hat, als Glosse aus Ps 9 ausgeschieden werden. Es ist jedenfalls sehr schwer, einen organischen Zusammenhang des Weltrichtermotivs mit dem rein persönlichen Gebetsthema zu erkennen[4]). Ist jenes kosmische Motiv kultischer Art, so verlaufen im übrigen wesentlich Gebet und Betrachtung ausserkultisch, nur in 10: צַדִּיק = צַדִּיקִים und 11: יִשְׁרֵי לֵב liegt soziale Bindung vor. Das Spielen in 18, das der Beter gelobt, ist als ein kultisches zu denken[5]).

Psalm 13. Ein Gebet, das in 6c, wo für Jahwe die 3. Person gebraucht ist, zum Hymnus wird. Es ist durchaus persönlich gehalten und würde der Gruppe C zuzurechnen sein, wenn nicht doch in 6c ein kultisch-materiales Motiv vorläge: „Singen will ich Jahwe“. Singen als Dankbezeugung ist ein kultischer Akt, den man im Tempel, zumeist wohl vor versammelter Gemeinde und unter Darbringung oder an Stelle eines Opfers verrichtet[6]). Deswegen Gruppe B. Der Ausdruck שִׁיר ist neutral.

Psalm 16 ist das Gebet eines Frommen, der sich mit dem Todesproblem abgeben musste: 10 f. Er überwindet dieses Problem

1) Vgl. Ps 26$_6$.

2) Ps 145$_1$ („Mein Gott, o König“).

3) ZAW 36 (1916), S. 225 ff.

4) Auch Gunkel (Kommentar 1925 S. 24) erbringt keinen Beweis in diesem Sinne. Er nimmt Einfluss des Königsgebets auf das Beten des Privatmanns an. Ein solches mag sich in der Glossierung verraten, ist aber für die Produktion kaum denkbar.

5) Vgl. Ps 13$_6$.

6) Ps 22$_{23}$ 28$_7$ 35$_{18}$ 40$_{4.\,10}$ 43$_4$.

durch die Erkenntnis der persönlichen Gottesgemeinschaft: 1—2. 5—8. Diesen Hauptgedanken des Psalms ist keinerlei kultische Bindung auferlegt. Der starke Ausdruck der Allgegenwart Jahwes scheint mir dann auch die Deutung von „dein Angesicht“ (11) auf die Gegenwart im Tempel zu verbieten. Nur 3 und 4 berühren den kultischen Kreis. 3 ist im Text verderbt. Was dasteht, lässt sich übersetzen: „In Bezug[1]) auf die Heiligen, welche auf Erden sind, und die Herrlichen (fehlt ein Genitiv?), an denen ich all mein Gefallen habe“. Auch 𝔊 und 𝔙 reden von „Heiligen“, lassen aber die „Herrlichen“ weg[2]). Wer die Heiligen sind, ist dem Sprachgebrauch zu entnehmen. Es kommen vor allem in Betracht die für die Gottheit ausgesonderten Personen, die Priester[3]). Die Bezeichnung kann aber auch allgemein für fromme Leute gelten[4]). Zu ihnen, so viel darf man dem Text wohl entnehmen, hält sich der Beter. Er bringt also auch in diesem persönlichen Gebet sein Verhältnis zur Kultusgemeinde zum Ausdruck. 4 lehnt fremden Kultus ab[5]). Daraus lässt sich ein argumentum e silentio machen, dass der Beter um so intensiver am Jahwekultus beteiligt sei. Doch ist, wie gesagt, die kultische Bindung im Ganzen nur beiläufiges Motiv, das, wie auch anderwärts vielfach, von dem hohen religiösen Wert des kultischen Gedankens für den Beter zeugt.

Psalm 17. Dies individuale Gebet scheint in gewissen Ausdrücken eine kultische Bindung anzudeuten. Gegenüber dem nicht einwandfreien Tun anderer Menschen beruft sich der Beter auf seinen untadeligen Wandel: „Auf das Wort deiner Lippen hab ich geachtet“ (4). Die Erwähnung der Lippen legt nahe, an ein gehörtes Wort zu denken. Die sittliche Weisung Gottes wurde aber im Kultus durch den Priester kundgetan[6]). Sollte also hier eine Bezugnahme auf diesen Brauch vorliegen? Duhm, der diese Möglichkeit auch in Betracht zieht[7]), ändert den Text und lässt

1) Oder ist לְ noch von אמרת (2) abhängig? Vgl. Bertholet z. St.

2) Nur Hieronymus hat magnifici.

3) Vgl. קדוש ליהוה Lev 21₇ Ps 106₁₆ (Aaron).

4) Ps 34₁₀ Dt 33₃. Gunkel erkennt in den „Heiligen“ die heidnischen Götter (Ps 89₆[?]), die „mit starkem Spott“ (S. 53) hier so bezeichnet seien.

5) Lies עֲצַבִּים „Götterbilder“ (Duhm, Bertholet). Doch kommt für den Sinn wenig darauf an.

6) Vgl. Ps 15.

7) Komm. S. 64.

damit das Problem verschwinden. Da in 15 (siehe unten) vielleicht Inkubation erwähnt ist, könnte vielleicht auch hier in 4 schon ein Hinweis auf eine frühere Inkubation vorliegen. — 8: „Im Schatten deiner Flügel verbirg mich“. Das Bild begegnet im Psalter noch 36_8 57_2 61_5 63_8 91_4, ausserdem Dt 32_{11}. Es erinnert an die Darstellungen der mit ihren Flügeln den Osiris schützenden Isis aus Dendera[1]). Entstammt im Alten Testament das Bild dem Kultus, etwa den Darstellungen der Kerube an der Lade? — 15: „Ich will in Gerechtigkeit dein Antlitz schauen (חזה), mich sättigen beim Erwachen an deiner תְּמוּנָה.“ Zu dem ursprünglich kultischen Sinn der Redensart „das Angesicht schauen“ vgl. die Bemerkung zu Ps 11[2]). An der vorliegenden Stelle kann man meines Erachtens nicht beweisen, dass der konkrete Sinn ins Geistige gewendet sei. Eine Notwendigkeit solcher Annahme[3]) besteht nicht. Ueberdies wird das kultische Verständnis der Formel erleichtert durch בְּהָקִיץ. Mowinckel[4]) denkt an „eine im Laufe der Nacht zu erwartende, während des Schlafes eintretende Gottesoffenbarung, also an eine Inkubation, die nach dem Singen des Psalms stattfinden soll“. Dass der Psalm am Abend gesungen ward, legt dann auch 3 nahe: „des Nachts“. Denn aus welchem anderen Grunde sollte der Beter gerade an eine Gottesheimsuchung „des Nachts“ denken? Also gehört der Gedanke von 15, und damit das Hauptmotiv des ganzen Psalms, dem kultischen Kreis an. Nu 12_8 wird die תמונה auch von Mose an der Kultusstätte erschaut[5]). Eine soziale Bindung liegt in 7: חֹסִים vor.

Nach alledem erscheint die kultische Tendenz stark ausgeprägt. Der Kultus ist des Dichters Weg zu Jahwe.

Psalm 22. Ein frommer Mann klagt in schwerer Krankheit (15 f. 18) Gott seine Not, die ihm durch Feinde (oder Dämonen?)[6])

---

1) Gressmann, Altorientalische Texte und Bilder II, Abb. 161; Hempel, ZAW, N. F. I (1924) S. 102 f. Doch gibt es ähnliche Bilder in Ägypten auch ausserhalb des Osiriskreises, vgl. z. B. Gressmann a. a. O., Abb. 231 (der Horusfalke an der Statue des Chephren).

2) S. 138 Anm. 1.

3) Wie etwa in Ps 16_{11} (s. o. S. 121).

4) I 155.

5) Vgl. auch Ps 63_3.

6) Mowinckel I 73 ff.

bereitet wird: 1—22. Daran schliesst sich ein Danklied desselben Mannes vor versammelter Gemeinde: 23—31, wahrscheinlich bei der Darbringung des Gelübdeopfers [1]) vorgetragen. Im ersten Teil zeigt sich nur soziale kultische Bindung in der Beziehung auf Israel und seine Geschichte mit Jahwe (4 f.) [2]). Doch gewinnt der Gedanke keine führende Bedeutung. Im zweiten Teil ist die soziale Bindung universal gesteigert. Des Sängers Erlebnis betrifft nicht nur die Gemeinde, auch alle Geschlechter und Völker: 28. Diese Art des Dankes entspricht einer verbreiteten Stilform, für die auch in babylonischen und ägyptischen Psalmen sich Belege finden [3]). Die Einheitlichkeit des Psalms wird mit Recht beanstandet [4]). Die Zusammenstellung hat nur liturgischen Zweck. Die Elendsschilderung wurde rezitiert vor der Darbringung des Dankopfers, nach eingetretener Erhörung. So, nicht, wie man meist [5]) will, umgekehrt, ist der Hergang psychologisch wahrscheinlich.

Das erste Stück, eine der „besten Dichtungen im Psalter“ [6]), verrät durch die Bindung an den Gemeindegedanken dessen starke religiöse Kraft. Das zweite ist eher auf rein formale Wirkung berechnet.

Psalm 25. Der Beter ist ein Einzelner (2), der sich im Geist den „Demütigen“ (9) und „Gottesfürchtigen“ (14) verbunden weiss, für die er die Belehrung 12—14 äussert. Das Gemeindebewusstsein kommt also auch dann zum Ausdruck, wenn man 22 als aus dem alfabetischen Schema herausfallend streicht.

---

1) Dass 27: „Essen und Sattwerden“ kultisch gemeint sei, lässt sich freilich nicht beweisen, eher das Gegenteil, vgl. Duhm z. St.

2) Der Ausdruck 4 b יֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִשְׂרָאֵל, wenn er richtig überliefert ist, sieht aus wie eine Nachbildung des Gottesattributs „der auf den Keruben thront“; vgl. S. 86 zu Ps 80.

3) Stummer a. a. O. S. 117 f.; Erman, Die Literatur der Ägypter 1923 S. 383 f.; Roeder, Urkunden zur Religion des alten Ägypten 1923 S. 52 ff. (Denkstein des Neb-re).

4) Löhr, Psalmenst. S. 48 ff.

5) Kittel, Gunkel, Staerk, Balla a. a. O. S. 16. Auch wenn Neb-re einen Lobgesang auf einen Denkstein zu schreiben verspricht, wird man kaum annehmen dürfen, dass er ihn zur Stunde schon fertig aufgesetzt hat. Er verfasst ihn erst, nachdem er in die Lage gekommen, „zu tun, was er gesagt“ (Erman, Lit. 384). Immerhin lässt sich hierüber streiten.

6) Duhm S. 95.

Die Gedankenführung steht unter dem Druck des Akrostichons. Sollten also wirklich in dieser Komposition Zeugnisse persönlichen Lebens gesucht werden dürfen, so erscheint dasselbe als stark eingeengt.

Psalm 26. Die Frömmigkeit dieses Beters hat im Bewusstsein seiner kultischen Untadeligkeit ihre stärkste Stütze. Zwar fehlen die kultlosen Motive nicht (2)[1]), doch treten sie bei der Ausführung der religiösen Verhältnisse des Beters 6 ff. ganz zurück. Da legt er Gott seinen Eifer in der Übung der kultischen Pflichten vor und seine Verehrung des heiligen Ortes. Auch im Gelübde (12) sieht er sich im Gottesdienst, sein Danklied vortragend. Duhm vermutet aber vielleicht doch nicht das Richtige, wenn er meint, dass dieser Typ der Frömmigkeit in Kreisen der Tempelpriesterschaft gesucht werden müsse.

Psalm 27 ist als „individuelles Klagelied" nur wegen 7—14 hier eingereiht. Es empfiehlt sich also, 1—6 und 7—14 gesondert zu betrachten.

a) 1—6, ein hymnenartiges Bekenntnis[2]), ist ein reiner Ausdruck des freudigen Verlangens nach dem Tempelkultus. Der Gedankengang ist Ps 23[3]) verwandt. Das Gefühl der Geborgenheit im Schutz Jahwes wird am intensivsten erlebt im Heiligtum. Die Liebe zum Tempel ist also völlig anders motiviert als z. B. in Ps 26, da sie sich in die Form der Bitte (4) kleidet. Die Ausdrücke 4c sind im Zusammenhang mit der Bitte um Gewährung dauernden Weilens im Tempel lehrreich. חזה „schauen" erscheint in kultischem Zusammenhang. Auch für den Ausdruck נעם יהוה, der parallel zu לבקר בהיכלו steht, einer Bemerkung, die wohl irgendwie auf den Tempelkult Bezug nimmt[4]), liegt es nahe, ihn auf den Kultus zu beziehen als „Schönheit"[5]).

b) 7—14 ist ein individueller Klagepsalm. Die Diktion bewegt sich ausserhalb der Sfäre des Kultischen. Auch 8: „Suchen das

1) Vgl. Jer 11 20.

2) Natürlich eines Einzelnen, trotz 3b; vgl. Kittel z. St. und Balla S. 24.

3) Vgl. Jona 3.

4) Vgl. S. 119 zu Ps 5.

5) Ps 90 17 fehlt der materiale Zusammenhang, so dass der Ausdruck dort übertragen verstanden werden darf. Vgl. auch zu Ps 84 (S. 140).

Angesicht Jahwes“, eine Wendung, die dem Kultus entstammt, darf wegen 9 nicht mehr streng kultisch verstanden werden. Man würde das Stück als selbständiges Ganze Gruppe C zuteilen dürfen, wenn es nicht mit einem liturgischen Zuspruch (14) abschlösse, der als materiale Bindung es nun doch in die Sfäre des Kultus bringt.

Psalm 28. Der Beter steht im Tempel vor dem דְּבִיר (2), oder ausserhalb mit der Richtung nach dem Heiligtum, wohin er sein Gebet sendet. Die Bitte ergeht um Schutz vor den Gottlosen. 6 löst sie ein Hymnus ab, der die Erhörung ausspricht und ein Danklied — eben das hier vorliegende — gelobt (7 b). Die Situation ist wie in Ps 22 zu denken. 8 f.[1]) tritt unvermutet das nationale Motiv auf. Die Verse sind vielleicht nicht ursprünglich.

Psalm 31. In diesem vielleicht garnicht als einheitlich anzusehenden[2]) Klagepsalm ist der persönliche Glaube unterbaut durch den der Gemeinde. Die Betrachtung 20 f., das Handeln Jahwes mit allen seinen Frommen bedenkend, ist die Summierung aller vorhergehenden Gedanken. Auch sieht 22: בְּעִיר מָצוֹר[3]) wie eine Erinnerung an die heilige Stadt aus[4]). Der Schluss 24 f. münzt die Erfahrung des Verfassers lehrhaft für die Gemeinde aus.

Psalm 35. Leidenschaftliches Gebet eines Frommen aus dem Kreis der „Stillen im Land“ (20) gegen seine Feinde. Das Gemeinschaftsbewusstsein tritt im Dankgelübde (18), in der Prägung des genannten Ausdrucks (20), sowie in 27 (die fürbittende Gemeinde) hervor. Die Leidenschaft der Bitte erscheint hier nicht durch die soziale Bindung geschürt; sie ist ohnehin stark.

Psalm 42 und 43 gehören zusammen um des strofischen Aufbaues willen[5]), der einen einheitlichen Gedankeninhalt, die Sehnsucht nach der Gottesnähe, umschliesst. Die Frömmigkeit ist individual, zeigt aber kultisch-materiale Bindung. Die Erinnerung an die festlichen Prozessionen auf den Zion ist für den Dichter ein Quell der Kraft angesichts seiner Widersacher: 4 f. Er hofft

1) 8a lies לְעַמּוֹ, vgl. BHK.

2) Balla S. 16 trennt 2—9 von 10—25.

3) Von Wellhausen, Sacred Books of the O. T. 14 S. 81, ohne hinreichenden Grund beseitigt, vgl. Ⓖ ἐν πόλει.

4) Siehe Baethgen z. St.

5) Löhr, PsStud. S. 26.

auf Erlösung aus seiner Verbannung, um zum Zion und zu seinem Tempel heimkehren zu können: $43_{3\,f.}$ Der Kehrvers wird die gleiche Hoffnung ausdrücken, denn das ständige עוד wäre sinnlos, wenn der Preis Gottes, den der Dichter erträumt, für ihn anderswo denkbar wäre denn im Tempel auf Zion. Die religiöse Höhenlage des Liedes ist aber dadurch gekennzeichnet, dass diese Sehnsucht nach dem materialen Kultus auf Zion als Ausdruck erscheint für die Sehnsucht nach Gott. Man kann hier sehr gut beobachten, wie der kultische Ausdruck „das Angesicht Gottes schauen" (42_3, vgl. BHK) über den materialen Kultus hinauswächst.

Psalm 51. Ein Sünder bekennt seine Schuld im Gebet und bittet um Vergebung. Die Bitte geht in 9 auf Vermittlung der göttlichen Vergebung durch einen Reinigungsakt[1]), bei dem an Mitwirkung eines Priesters zu denken ist[2]). Auch die Bitte 10: „Lass mich hören", erfleht, danach zu schliessen, priesterliche Absolution. Allerdings wird durch 18 f. in Frage gestellt, ob alles das buchstäblich gemeint sei, denn dort stehen Worte, die wie schon Ps 40_7 und ebenso unmotiviert auftretend eine strikte Ablehnung der Opferpraxis bedeuten. Wer sich so gegen kultische Formen äussert, tut das schwerlich vor dem Priester. Vielleicht darf also 9 f. nur als bildliche Ausdrucksweise gelten. In 17 verrät sich ein Gemeindebewusstsein. 20 f. bemüht sich, die Worte gegen das Opfer zu entkräften durch den Ausdruck der Hoffnung auf eine Zukunft des Kultus in dem wiedererbauten Jerusalem. In diesen Versen herrscht das Gemeindeempfinden. Entscheidend gegen ihre Zugehörigkeit zum ursprünglichen Psalm ist die Spannung zwischen 18 f. und 20 f., die darin begründet ist, dass חָפֵץ nicht einen Affekt, sondern eine Gesinnung bezeichnet. Wenn gesagt ist: לֹא תַחְפֹּץ[3]), so verträgt sich das nicht mit einer folgenden positiven Aussage, ohne dass der Gedanke verwischt wird. Ein Dichter wird mit seinem eigenen Werk nicht so verfahren. Es geht also nicht an, die Einheitlichkeit des Psalms zu verteidigen. — Soziale Bindung fehlt.

Psalm 54. Das Gebet gegen persönliche Feinde schliesst ab mit dem Gelübde einer Opferspende und entsprechendem Lobpreis.

---

1) Vgl. auch 4!

2) Lev $14_{4\,ff.}$ Nu $13_{6\,ff.}$ Ob auch טחות und כתום (8) technische Orakelmittel meinen (Mowinckel I 142 f.), muss dahingestellt bleiben.

3) Von לֹא תִרְצֶה gilt dasselbe.

Der Wortlaut 8 lässt auch die Möglichkeit zu, dass mit dem Opfer eben der Lobpreis selbst gemeint sei[1]). Das fromme Empfinden ergiesst sich also in den materialen Kultus oder macht sich wenigstens dessen Gedanken zu eigen. Soziale Bindung fehlt.

Psalm 55. Der Sitz im Leben lässt sich nicht ausreichend deutlich machen. Der Psalm ist ein Gebet gegen Feinde oder einen Feind (21 ff.). Auf jeden Fall ist unter den Gegnern einer, dem sich der Beter ehedem als Kultgenosse (15) verbunden wusste. Dass die Klage abends, morgens und mittags (18) erfolgt, lässt vielleicht auf liturgisch begründete Gebetssitte schliessen, obgleich entsprechende Vorschriften aus dem Alten Testament nicht bekannt sind. Ehrlich sieht in der Angabe nur eine Betonung des andringenden, unablässigen Betens. Dass 23 an falscher Stelle steht, hat Mowinckel[2]) gesehen. Der Vers gehört an den Schluss und gibt sich da leicht als priesterliche Zusage vor den Reinigungsriten zu erkennen. Soziale Bindung tritt auf in 23 („der Gerechte"), ist vielleicht auch in 21: שְׁלֹמָיו[3]) angedeutet. 15 verwertet die Kultgemeinschaft nicht als Gebetsmotiv. Die kultische Bindung tritt im Ganzen stark zurück.

Psalm 56. Das fromme Erlebnis trägt kultische Bindung lediglich in dem Dankopfergelübde (13). Es ist individualer Art; die „Völker" (8b) gehören nicht zum ursprünglichen Psalm[4]).

Psalm 57. Die universale Gottesvorstellung des Beters bedient sich materialer und sozialer Gedankengänge. An die Stelle der Frommen sind Völker getreten als Zeugen des kultischen Dankes (10). Die musikalischen Wörter in 9 f. gehören dem kultischen Kreis. Dann mag auch das Bild des Morgengrauens (9), das sich anders nicht motivieren lässt, durch einen kultischen Akt am Morgen (Morgenopfer) angeregt sein. Auch „im Schatten deiner Flügel" (2) kann dann hier leicht kultischen Sinn haben[5]). — Der kultische Gedanke steigert das Erlebnis ins Übermenschliche und wird so zum mächtigsten Trutzmotiv (10).

1) Vgl. Ps 50 14.
2) I 154.
3) Vgl. dazu BHK.
4) Siehe Duhm z. St.
5) Vgl. zu Ps 17 8.

Psalm 59. Das Gebet geht gegen persönliche Feinde. Wenn 𝔐 in 6 und 9 גּוֹיִם liest, so mögen das Spuren einer Bearbeitung sein, die das individuale Lied als öffentliche Liturgie brauchbar machte[1]). Doch klingt das nationale Motiv auch 14 an (Jakob), und die material-kultische Fassung von 17 erinnert an Ps 57 9, doch ohne dass der Gedanke wie dort ins Monumentale gesteigert wird.

Psalm 61. Das Gebet 1—6 bringt die Sehnsucht eines „an das Ende der Erde" (3) Verbannten nach dem „Zelt Jahwes" (5) zum Ausdruck. Dass die „Flügel" (5) an ein Kultgerät erinnern, muss hier besonders wegen der Parallele „weilen in deinem Zelt"[2]) erwogen werden. Das Gebet für den König (7 f.) ist als kultisches zu verstehen; der König ist zugleich Hoherpriester, der „vor Gott" wohnt[3]). So ist das Lied eines der wenigen Zeugnisse dafür, dass das Königtum auch für die individuelle Frömmigkeit Bedeutung hatte. Denn die soziale Bindung in 6 („die deinen Namen fürchten") ist zu allgemein, als dass sie für den öffentlichen Charakter des Psalms entscheiden könnte. Der kultische Gedanke macht seine fördernde Kraft im Erlebnis eines einzelnen Menschen geltend.

Psalm 62 ist ein dramatischer (4) Monolog mit lehrhafter (9 ff.) Tendenz. Seine persönliche Frömmigkeit stellt der Dichter als Muster hin für die Volksgemeinde[4]). Die kultische Verankerung des lehrhaften Stils lässt sich an diesem Stück besonders gut nachweisen.

Psalm 63. Die Frömmigkeit dieses Beters ist im Kultus erstarkt. Im Heiligtum (3) hat er Gott geschaut, hat er am Opfermahl mit innerem Erleben teilgenommen (6). Man darf annehmen, dass er auch jetzt im Tempel betet (8); 2d („im dürren Land") wird nur ein Bild für die quälende Not sein, die in 10 f. wieder anklingt. Der König (12) ist dann wie in Ps 61 als Oberhaupt des kultischen Organismus gemeint. Trotz der starken kultischen Bindung bleibt doch die Anbetung nicht im Kultischen stecken. Das beweist 6: כְּמוֹ: alles kultische Tun ist nur ein Gleichnis. Der

1) Lies mit Duhm גֵּוִים.

2) Vgl. zu Ps 17 8.

3) Vgl. Ps 110.

4) 9 lies mit 𝔊 (πᾶσα συναγωγὴ λαοῦ).

Beter hat das reinste und fruchtbarste Verhältnis zum Kultus gewonnen, welches möglich ist.

Psalm 64. Ein Frommer aus dem Kreis der יְשָׁרֵי־לֵב, mit denen er sich verbunden weiss (11), betet gegen die Gemeinschaft der Bösen. Nur soziale Bindung liegt vor. Der Gemeindegedanke ist entscheidendes Vertrauensmotiv.

Psalm 69. Das individuelle Klagegebet ist ausgezeichnet durch das Motiv der Verantwortlichkeit des Beters für seine Gemeindegenossen (7). Den Spott der Gegner weiss er veranlasst durch seinen Eifer um Tempel und kultische Sitten wie Fasten und Trauergewand (10 ff.). Die Bitte wider die Feinde ergeht in leidenschaftlichen Worten, die an Ps 109 erinnern. Beachtenswert ist, dass gerade in diesem Zusammenhang eine soziale Bindung auftritt: „mit den Gerechten sollen sie nicht aufgeschrieben werden“ (29 b). Die soziale Bindung hemmt offenbar die rein religiöse Gedankenentwicklung und begünstigt die Parteileidenschaft[1]), von der hier eine Probe vorliegt. Wenn solche Leidenschaft auch gelegentlich ohne kultische Bindung auftritt[2]), so ist das die Ausnahme. — Das Gelübde 31 f. bedient sich einer nach dem Vorigen, besonders 10, auffälligen Einschätzung des Opfers: „Preisen will ich Gottes Namen im Lied und ihn hoch ehren mit Lobgesang. Der sei Jahwe angenehmer als ein Rind, als ein Farre mit Hörnern und Klauen“. Hier begegnet die Auffassung von Ps 141 in verschärfter Form. Der Beter weiss, wie angenehm für Jahwe Schlachtopfer sind, er wünscht[3]), dass sein Lied noch angenehmer sei. Eine schroffe Ablehnung des Opfers wie in Ps 40 und 51 lässt sich aber aus seinen Worten nicht herauslesen. Sie wäre durch קִנְאַת בֵּיתֶךָ (10) ausgeschlossen. Die Stellung zum Kultus gleicht der in Ps 63_6 vertretenen; nur die soziale Bindung gereicht der Gedankenführung zum Schaden.

Psalm 71. Dieser Klagepsalm hat individualen Charakter[4]), der freilich in 20 nur durch Ḳ're gewahrt ist (הִרְאִיתָנוּ, תְּחַיֵּינוּ, תַּעֲלֵנוּ). Die „Vielen“ in 7 sind die Gegner des Beters, seine „Feinde“ (10),

1) Vgl. PsSal 4.
2) Jer 18_{21-23}.
3) תּוֹטִב (32) ist Jussiv. Anders Stummer a. a. O. S. 120.
4) Anders Kittel nach ℭ.

„die seine Seele hassen“ (13). Doch wird der kultische Kreis schon berührt im Gelübde 14 ff.: „mein Mund erzählt von deiner Gerechtigkeit“. Er erzählt selbstverständlich in erster Linie der Gemeinde der Frommen, für die das eine Erbauung ist, wie viele Parallelen im Bau der Gelübdeform erhärten. Dazu gelobt 22 ein Danklied auf Harfe und Zither, also ein kultisches. Somit ist sowohl der soziale wie der materiale Kultus berührt.

Psalm 77 steht nahe an Gruppe C. Die Notlage des Beters ist eine persönliche (3). Beim Rückblick in die Vergangenheit beschränkt er sich indes nicht auf das eigene Erleben, sondern 15 f., besonders die Erinnerung an das Meerwunder (17—21) beweisen, dass er auch seines Volkes, also der Gemeinde Geschichte im Auge hat. Materiale Bindung fehlt. Der kultische Gedanke bietet das stärkste Glaubensmotiv.

Psalm 86. Auch dies individuelle Klagelied ist kultisch gebunden nur in 5, wo der Beter mit כָּל־קֹרְאֶיךָ auf die Gemeinde Bezug nimmt. 14: עדת עריצים steht ausserhalb des kultischen Kreises, da hier Bezeichnung der Feinde vorliegt, mit denen sich der Fromme nicht zusammenfasst.

Psalm 109. Die schaurige Leidenschaft des Gebets vermeidet die kultisch-materiale Bindung. Doch ist die soziale Wurzel [1]) der fanatischen Frömmigkeit in dem Dankgelübde 30 angedeutet: „inmitten von vielen“ soll der Dank ergehen. Der Beter weiss sich somit auch bei seinen Rachewünschen [2]) mit einer Gemeinschaft, mag sie hier auch keine reguläre Kultusorganisation dar-

1) Vgl. oben S. 129 zu Ps 69.

2) Ein Problem ist die Zugehörigkeit von 6—19 zur Klage oder zur Bitte. Die Entscheidung hängt an der Auffassung von פְּעָלָה (20), das „Lohn“ so gut wie „Tun“ bedeuten kann. Im ersten Fall wäre 20 jussivisch, im zweiten indikativisch. Im ersten Falle gehörte 6—19 zur Bitte, wobei die singularische Bezeichnung des Widersachers im Gegensatz zu dem in 2—5 gebrauchten Plural stört. Im zweiten Falle wäre 6—19 Ausführung der Elendsschilderung durch Zitat der Feindesdrohungen (vgl. Ps 35_{21} 41_{9} u. ö.), die Bitte würde 21 ואתה eröffnen (so jetzt wieder Stummer a. a. O. S. 86 ff.). Schwierig ist nicht nur der Gedanke, dass dann der Widersacher selbst sich als עני und אביון (16) bezeichnen sollte, sondern auch die Berufung auf Jahwe (15, vgl. 7). Die Widersacher pflegen als Jahweverächter gezeichnet zu sein, vgl. Ps 22_{9}. Man nimmt darum besser den ersten Fall an.

stellen, innerlich verbunden. Wie weit gerade dadurch seine unreligiösen Hassgefühle gefördert werden, lässt sich zwar nicht feststellen, doch ist psychologisch eine solche Förderung leicht wahrscheinlich zu machen.

Psalm 130. Das ausserkultischeMotiv (קוֹלִי 2 usw.) im ersten Teil 1—6 wird durch ein kultisches (Israel 7) in 7—8 abgelöst. So fallen beide Hälften von einander. Sie zu trennen und 7—8 als sekundären liturgischen Anhang zu fassen, ist ein verlockender Ausweg. Doch ist der Gemeindegedanke als Glaubensmotiv nichts Seltenes, so dass ein zwingender Grund zur Scheidung fehlt.

Psalm 140. Der Dank, auf den die individuelle Bitte ausschaut, ergeht durch die Gemeinde der „Gerechten" (14). „Bleiben vor Jahwes Angesicht" (14) ist eine Wendung, die in diesem Zusammenhang ihre ursprüngliche kultische Bedeutung[1]) nicht mehr stark zur Geltung bringt. Immerhin ist darin eine materiale Bindung neben der genannten sozialen zu erkennen. Die Bindungen stellen das gewöhnliche Glaubensmotiv dar.

Psalm 141. Das hier redende fromme Gefühl ist dem in dem Danklied Ps 138 ausgedrückten vergleichbar: ein rein persönliches[2]) Empfinden nährt sich von dem Gedanken des materialen Kultus. Der Beter denkt an Rauchopfer und Abendopfer (2), deren Wirkung ihm als besser gesichert erscheinen mag als die des kultfreien Gebets. Denn er betont, sein Gebet trete als ein Rauchopfer vor Gott, sein Händeerheben als Abendopfer. Sei es, dass er nicht in der Lage ist, diese Opfer darzubringen, sei es, dass sie überhaupt abgeschafft sind, sein echt kultisches Empfinden ist durch die Entschuldigung seiner kultlosen Gebetsform sichergestellt. Auf sein Beten selbst übt es aber gar keinen Einfluss aus, wie die Gedankenführung im einzelnen zeigt.

Psalm 142. Die Haltung entspricht der in Ps 140. Mit seiner leidenschaftlichen Frömmigkeit weiss sich der Beter zuletzt doch an die Gemeinde gebunden, seine „Zuflucht" (5), die ihm jetzt, vielleicht infolge Einkerkerung (8), genommen ist. Wird aber

1) Vgl. zu Ps 17 15 (S. 108) 27 8 (S. 125).

2) Aus 7: עַצְמֵינוּ, (𝔊 MSS 𝔖 τὰ ὀστᾶ αὐτῶν, lässt sich kein sicherer Schluss ziehen.

Jahwes Hilfe eingetreten sein, so soll der Dank nicht durch den Geretteten allein, sondern auch durch die „Gerechten" ergehen, die auf ihn warten [1]) (8). Materiale Bindung fehlt.

Psalm 144_{1-11} ist von V. 12—15 zu sondern. Kultische Bindung liegt in 9 f. vor, wo ein „neues Lied" [2]) auf „zehnsaitiger Harfe" gelobt wird. Ein Gebet mit Instrumentalbegleitung ist kultisch. Soziale Bindung tritt in dem geschichtlichen Motiv in 10 (David) auf.

Psalm Sal 12. Nur soziale Bindung liegt vor. Sie besteht darin, dass der Beter seine Sache gleichsetzt mit der der ἄκακοι, der φοβούμενοι κύριον und ὅσιοι (4. 5). Zuletzt wird die Gewissheit der Erhörung begründet in der Zugehörigkeit zu Israel (7).

Gebet Manasses [3]). In diesem individualen Bussgebet besteht die kultische Bindung nur in geschichtlichen Reminiszenzen: „Gott unserer Väter, Abrahams, Isaaks und Jakobs und ihres gerechten Samens" (1, vgl. 8). Auch 13: θεὸς τῶν μετανοούντων verrät in schwacher Andeutung ein Gemeindegefühl. Dass das Vergehen des Beters auf kultischem Gebiet lag (στίσας βδελύγματα καὶ πληθύνας προσοχθίσματα 10) beeinflusst die Gedankenführung gar nicht. Die kultische Bindung ist Glaubensmotiv.

f) Individuelle Danklieder [4]).

Psalm 30. Ein Frommer, von Krankheit geheilt (3 f.), bringt im Lied seinen Dank an Jahwe dar. Er tut das in der Gemeinde, sie zum Hymnus anregend (5). Die Gelegenheit ist ein kultisches Fest, wie der Ausdruck מְחוֹל (12) beweist. Ihn bildlich zu verstehen [5]), sehe ich keinen Grund. Eher wird man mit Duhm auch den „Freudengürtel" (12b) buchstäblich denken müssen.

Im öffentlichen Dank des Einzelnen liegt für den Kultus ein starkes befruchtendes Motiv.

Psalm 34. Das Verhältnis zwischen ausserkultischen und kultischen Gedankenelementen ist hier das gleiche. Ein individuales

1) Die Übersetzung ist unsicher.

2) Zu dieser Wendung siehe oben S. 74.

3) In Ⓖ = Ode 8 (Swete III, 802 ff.).

4) Ps 30. 34. 40. 66. 92. 111. 116. 138. Jes 38_{10-20}. Jona 3_{2-10}. Sir 51_{1-17}. PsSal 15. 16.

5) Vgl. Kittel, Staerk S. 104 f., Balla S. 30.

Motiv (5) wird zu Nutzen der Gemeinde teils hymnisch (2—4), teils didaktisch (6 ff. 12 ff.)[1]) entfaltet, wobei das didaktische Interesse überwiegt.

Psalm 40[2]). 1—11 führt den Dank aus, 12—18 die Bitte. Die Frömmigkeit ist die eines einzelnen Mannes (10 f.), doch klingt in 4 f. 16 f. das Gemeinschaftsgefühl durch; auch 6 kennt den Wirton. — Problematisch ist die Stellung zum Opferkultus in 7 ff. 7 lautet: „An Schlachtopfer und Speisopfer hast du nicht Gefallen. (Ohren hast du mir gegraben[3]).) Brandopfer und חַטָּאָה forderst du nicht.“ Die Bedeutung von חטאה entscheidet über den Sinn. Jacob[4]) erinnert daran, dass חַטָּאָה als Feminin von חַטָּא „Sünde“ sechsmal „Fehltritt, Sünde, Anlass und Gelegenheit dazu“ bedeute. Er schliesst, dass die gleiche Bedeutung hier vorliege, und übersetzt: „Brandopfer und (gleichzeitig) Sünde magst du nicht.“ Die Stellung des Psalmisten zum Opfer wäre also das Gegenteil einer ablehnenden. Opfer, so meine der Dichter, hat Gott gefordert, aber damit zugleich Ablegung der Sünde, um „seinen Willen zu tun“ (9). — Diese Argumentation ist eine Ausflucht, die vermutlich schon der Redaktion der Psalmen geläufig war. Gewiss bedeutet חטאה „Sünde“, und „Sündopfer“ müsste es wirklich nur in diesem einzigen Fall heissen, wenn es als den parallelen Ausdrücken עוֹלָה, מִנְחָה und זֶבַח konform zu gelten hat. So aber muss das Verhältnis angesehen werden, denn der Parallelismus des Versbaus würde völlig zerstört, wenn den beiden ersten Gliedern, welche Opferarten bezeichnen, ein Begriffspaar entsprechen sollte, das disparate Dinge vereint. Da nun aber חטאה in der Bedeutung „Sündopfer“ nicht zu belegen ist, erscheint mir als einfachste Lösung die Kittels u. a., eine Änderung aus חַטָּאת, das zweifelsfrei diese Bedeutung bietet, anzunehmen. Die Änderung wurde von jemand vorgenommen, der angesichts des Satzes 7 die gleichen

1) Vgl. אַשְׁרֵי 9.

2) Ps 40 14–18 ist ein Leidenspsalm, der als Ps 70 selbständig, doch ohne das Vertrauensmotiv von Ps 40 18 auftritt.

3) Fridrichsen, ZAW 40 (1922) S. 315, sucht mit Hilfe der Vulgata und des Sprachgebrauchs der Diatribe den Sinn „meine Fassungsgabe hast du gesteigert“ sicherzustellen.

4) ZAW 17 (1897) S. 279.

Bedenken trug wie Jacob. Man kann aber den „opferfreundlichen" Sinn der Stelle auch nicht durch den Hinweis auf die äussere Lage des Dichters sicherstellen[1]). Die kennen wir nicht. Und wäre sie wirklich so, dass sie die Darbringung von regulären Opfern nicht gestattete, so würde sich der Verfasser sehr oberflächlich, ja falsch ausdrücken, wenn er diesen Umstand mit den Worten 7 ausspräche.

Vielmehr ist der Gedanke des Dichters an Stellen wie Jer 7 $_{21\,ff.}$ u. a. orientiert. Die Gemeinde, zu der er sich hält, pflegt einen vergeistigten Kultus, der das materiellste Element, die Opfersitte, abgestreift hat. Der Gedanke steht in noch schärferer Opposition zum Ritualwesen als der in Ps 141 $_2$ [2]), wo die Opfersitte nur umgedeutet, ihre Änderung gleichsam entschuldigt ist. Hier ist sie verworfen, unter Berufung auf Jahwes Willen. — Immerhin wird eine ausreichende Motivierung der Erwähnung von Opfern grossen Stils im Zusammenhang vermisst. Zudem sind 8 und 9 undeutlich überliefert. Was 8 heissen soll, weiss niemand. Er sieht wie eine Glosse aus. Ist er das aber, dann muss 7 ursprünglich, mindestens sehr alt sein.

Psalm 66 ist eine Liturgie für ein privates Gelübdeopfer. 2—12 gibt den hymnischen Aufgesang des Chores, der des Volkes wunderbaren Weg unter der Leitung Jahwes zum Gegenstand hat. Ob dies Thema in irgendwelchem Zusammenhang mit dem folgenden Opfer stand, lässt sich nicht sagen. Der Opfernde, der 16—20 in einer Ansprache den Kultgenossen von seiner Errettung erzählt, nachdem er 13—15 eine Art Spendeformel gebetsweise vorgetragen hat, ist durch nichts als eine öffentliche Persönlichkeit bezeichnet. Nur muss ein Mann, der עולות (13) gelobt hat und ein Rind und feiste Böcke opfert (15), ein reicher Mann sein.

Die Ansprache zeigt besonders gut, wie das individuale Erlebnis für den Kultus führende Bedeutung gewinnt.

Psalm 92. In diesem Danklied liegt ein Schulbeispiel kultisch gebundener persönlicher Frömmigkeit vor. Die fromme Empfindung ist durch persönliche Erfahrung (5. 11) göttlicher Hilfe geweckt, lenkt aber in kultische Bahnen ein, indem diese Erfahrung mit

1) Dies versucht Wiesmann, S. J., Mélanges de la faculté orientale de l'université St. Joseph, Beyrouth, II (1907) S. 333.

2) S. 131.

dem alltäglichen Erlebnis im Tempelkultus zusammengebracht wird (14). Der Schluss liegt nahe, dass der Dichter aus seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde der „Gerechten“ (13), deren materialkultische Betätigung am Tempel die Eingangsstrofe (2–4) malt, seine persönliche Erfahrung der Hilfe Jahwes herleitet, wenn es nicht aus der Verbindung 12. 13 sich geradezu ergibt.

Psalm 111. Das individuale Dankmotiv wird nach kurzem Auftakt (1)[1]) durch hymnisch-betrachtende Diktion ersetzt. Die Taten Jahwes am Volk werden Gegenstand des Preises. 4: „ein Gedächtnis schuf er seiner Wunder“, ist, wie Duhm will, möglicherweise konkret auf das Passahfest zu beziehen. Die Furcht Jahwes zu lehren, ist Ziel aller religiösen Unterweisung (10). Das Stück hat keinen einheitlichen und selbständigen Gedankengehalt. Man merkt, dass es in erster Linie auf die als schön oder geistreich geltende akrostichische Form abgesehen war.

Psalm 116. Hier liegt wieder ein Zeugnis persönlicher Frömmigkeit (4: „errette meine Seele“) vor, die ihr Erlebnis im kultischen Leben und Ritual auszuprägen sucht. Die Gemeinde soll mit erleben, was dem Einen von Jahwe an Heil widerfahren ist (5: „unser Gott“; 18: „angesichts des gesamten Volks“). Dem entspricht die treue Ausübung der kultischen Pflicht im Trankopfer (13), Dank- (17) und Gelübdeopfer (14 = 18) in den Vorhöfen Jahwes.

Psalm 138. Auch hier sucht individuales frommes Erleben dinglich-kultische Vermittelung. Seinen Dank darzubringen, wendet sich der Beter zum Tempel (2). Was heisst נֶגֶד אֱלֹהִים (1)? Ehrlich übersetzt: „vor Gott“ oder „in Gottes Gegenwart“, was gleichbedeutend wäre mit „im Tempel“ und also eine Parallele zu 2 darstellen würde. Dem steht aber die Meinung der meisten Ausleger[2]) gegenüber, die אלהים pluralisch fassen und darunter die Heidengötter verstehen, die dem an Jahwe gerichteten Gebet der Frommen zuschauen müssen. Diese Auffassung ist durch ☉ (ἄγγελοι) nahe gelegt, auch durch die ähnlich hyperbolische Redeweise in 4:

1) בסוד ישרים ועדה ist bei Duhm falsch übersetzt: „im Kreis der Redlichen und in der Gem.“ סוד ist nomen regens für beide folgenden Wörter. Also sind hier Redlinge und Gemeinde als Synonyma gemeint.

2) Kittel, Duhm, Staerk, Kautzsch, Bertholet, Delitzsch.

„dir sollen alle Könige der Erde danken". Und נֶגֶד heisst auch Ps 22$_{26}$ „in Gegenwart von", ohne die Beziehung zum abhängigen Nomen irgendwie schärfer zu bezeichnen. Immerhin ist אלהים zu unbestimmt, um die durch die genannte Auslegung bedingte Vorstellung sicherzustellen. An anderen Stellen, wo sicher pluralische Bedeutung vorliegt[1]), ist der Ausdruck präziser. So muss die Übersetzung an dieser Stelle ungewiss bleiben. Eine soziale Bindung fehlt[2]), doch ist nationale Gedankenführung in 4 f. wahrscheinlich.

Jesaja 38$_{10-20}$[3]). 10—19a ist von jeder kultischen Bindung frei. 19b beruft sich auf die in der Familie festgehaltene Überlieferung; wie mir scheint, bezeichnet dieser Vers die Situation, in der das Lied angestimmt wird: „der Vater den Söhnen tut kund deine Treue". Darin liegt eine kultische Bindung, sofern die Familie als Kultgemeinschaft in den Gesichtskreis tritt. 20, im Ich- und Wirton wechselnd, ergibt keinen rechten Sinn; auch macht das Metrum Schwierigkeiten. Ich sehe mit Staerk[4]) den Vers als Zusatz an. Der Psalm steht Gruppe C sehr nahe.

Jona 2$_{3-10}$. Es betet ein Frommer, der mit ganzer Seele am Kultus hängt. Im Unglück ging seine Sehnsucht zum Tempel (5), und dorthin richtete er sein Gebet (8). Den Dank für erwiesene Hilfe bringt er nur in Opfern (10) dar. Soziale Bindung fehlt ganz.

Sirach 51$_{1-17}$[5]). Dies individuale Danklied zeigt kultische Bindung lediglich in dem freilich schon stark individualisierten Königsmotiv (1) und in 12, wo sich der Beter auf die ὑπομένοντες, also die Gemeinde der ihm innerlich gleich Disponierten, beruft. Das soziale Motiv tritt also zur Verstärkung der religiösen Empfindung auf. Immerhin steht der Psalm Gruppe C sehr nahe.

Psalm Sal 15. Ein individuales Dankgebet bildet den Auftakt, wird aber alsbald durch betrachtende Ausführungen mit didak-

1) Ps 97$_{7.9}$ ist der Plural durch כָּל gesichert, ebenso Ps 95$_3$ 96$_5$; durch den Zusammenhang Ps 82$_6$.

2) שָׁפַל (6) wird neutrisch sein.

3) In Ⓖ = Ode 7 (Swete III, 801 f.).

4) A. a. O. S. 196; vgl. auch Balla S. 57 Anm. 6.

5) Die Verszählung ist die bei Swete II, 752 f. in Klammern gesetzte.

tischer Tendenz (5 ff.) ersetzt, deren Interesse lediglich sozial bestimmt ist: die Frommen taugen zum Leben, die Gottlosen zum Verderben. Der materiale Kultus ist vergeistigt: „Einen neuen Psalm mit Gesang in Herzensfreude, eine Frucht der Lippen auf wohlgestimmtem Instrument der Zunge, einen Erstling der Lippen aus frommem und gerechtem Herzen: wer das tut, wird ewig nicht wanken vor dem Bösen“ (5 f.)[1]).

Psalm Sal 16 ist ein individuales Danklied mit geringfügiger sozialer Bindung: 3: „Gott Israels“. Ein Parteigefühl wird in der Erwähnung der Sünder (2. 5) und des Gerechten (14) angedeutet, beeinflusst aber nicht nachweisbar den Gedanken. Im ganzen ist das Gemeindegefühl ein gesundes, sofern es die persönliche Empfindung nicht verflacht.

3. Lieder.

a) Betrachtende Lieder[2]).

Psalm 11. Individuale Frömmigkeit ist im Auftakt (1) ausgedrückt. Von 4 an aber ist jeder persönliche Charakter abgestreift, siehe unten. Die zitierte freundschaftliche Warnung vor den Gottlosen (1 b. 2) läuft in die Frage aus: „Wenn die Grundlagen zerstört werden, was tut der Gerechte?“ (3). Als Antwort des Gewarnten ist zu denken: Er sucht Jahwe in seinem unzerstörbaren Heiligtum. Denn 4 fährt fort: „Jahwe ist in seiner heiligen Halle (הֵיכַל), Jahwe hat im Himmel seinen Thron“. Von da aus regiert er die Menschheit: 4 b—7. — Freilich ist diese Übersetzung und Deutung nicht einwandfrei. Die Frage ist, was unter שְׁתוֹת (3) zu verstehen sei. In der Bedeutung „Fundamente“ lässt sich das Wort nur hier belegen, anderwärts heisst es „Gesäss“[3]). הרס wird in der Hauptsache von Gebäuden ausgesagt. Es wäre also möglich, unter שתות den Tempel zu verstehen. Aber man würde durch diese Annahme zu zeitgeschichtlicher Deutung des Psalms genötigt sein. Im Anschluss an Σ und Hieronymus fasst man daher שתות gewöhnlich als „Stützen der staatlichen Ordnung“ (Duhm). Und was bedeutet

1) Vgl. PsSal 3.

2) Ps 11. 23. 52. 101. 121. 137. 2 Sam 23 1—7.

3) 𝔙: quae perfecisti, 𝔊: ἃ κατηρτίσω, Σ: θεσμοί. Hieron.: leges. 2 Sam 10 1 Jes 20 1.

מַה־פָּעַל? Die wahrscheinlichste Deutung ist die in der gegebenen Übersetzung enthaltene. Sie entspricht dem dramatischen Aufbau des Gedichts. Alles Folgende ist ja Antwort auf die Frage nach dem Verhalten des Gerechten in der Stunde der Gefahr. Die Antwort ist ein Bekenntnis im Sinne der frommen Gemeinde, vgl. 7b: וְיָשָׁר יְחֶזוּ פָּנֵימוֹ, wo nach der Konstruktion das Subjekt ישר eine Mehrheit kollektiv bezeichnet. Die Gemeinschaft der Frommen ist gemeint; zu ihr fühlt sich der Beter zugehörig. Der materiale Kultus ist nur in Ausdrücken berührt, die ihren buchstäblichen Sinn verloren haben und bildlich gewendet sind. Dahin gehören הֵיכָל und כִּסֵּא (das himmlische Heiligtum: 4), ferner חזה פנים (7)[1].

Psalm 23. Das Wohlergehen, das der Beter im Schutz Jahwes findet, hat seinen Gipfelpunkt im Bleiben im Haus Jahwes (6). Ein Beweis, wie stark der Tempelkultus die Innerlichkeit frommen Empfindens zu fördern imstande war. Sollte der Beter ein Priester sein, so würde das an dieser Beobachtung nichts ändern.

Psalm 52 ist eine Polemik. Nur der (vielleicht sekundäre) Schlussvers (11) nimmt Gebetsform an. Der Dichter fühlt sich als Glied der Gemeinschaft der „Gerechten“ (8) angegriffen. Es ist die Gemeinde, die sich mit innerer Teilnahme um den Tempelkultus sammelt. Die Ölbäume im Tempelvorhofe sind bildlich verwendet (10) zur Umschreibung des nahen Verhältnisses des Dichters zu Gott. Daraus ist leicht ein Schluss zu ziehen auf den Wert, den das kultische Leben für den Dichter besitzt.

Psalm 101. Wer auch Subjekt dieses „Gelübdepsalms“[2] sein mag, eine kultische Bindung lässt sich nur in dem Ausdruck „Jahwes Stadt“ (8) feststellen. Im übrigen handelt es sich um sittliche und religiöse Grundsätze, die ohne lehrhafte Formulierung in der Form des Selbstgesprächs aufgestellt mit dem kultischen Leben sich nicht berühren. Die Ausdrücke אָשִׁירָה und אַזַּמְּרָה (1), von Duhm beanstandet, sind vielleicht erst Resultat einer Bearbeitung. Es liegt ja überhaupt kein hymnisches Thema vor, das sie rechtfertigen könnte.

1) Kultisch gewendet sicher in Ps 63₃ 84₈. Über den schwankenden Gebrauch der Formel im Alten Testament siehe Baudissin, „Gott schauen“ in der alttestamentlichen Religion, Archiv für Religionswissenschaft 18 S. 173—239.

2) Balla S. 17.

Psalm 121. Dass mit הֶהָרִים (1) der Zion gemeint sei, ist ein Schluss, der von der, besonders durch 3a. 5b. 6 nahe gelegten Voraussetzung aus, der Psalm sei als Wallfahrtslied gedichtet, erlaubt ist. Jedenfalls enthält der Ausdruck eine kultische Beziehung. Berge sind zum grössten Teil die Kultstätten des alten Israel, die „Höhen" der Kanaaniter gewesen[1]). Erwartet jemand Hilfe von den „Bergen" her, so mag die Vorstellung von der Gegenwart der Gottheit an der Kultstätte zugrunde liegen. Doch wird hier eben diese Vorstellung durch das Folgende korrigiert: Jahwe ist an keinen Ort gebunden, „er ist dein Schatten über deiner rechten Hand" (5b), also überall gegenwärtig. Der ursprünglich kultische Sinn der Redensart von den Bergen ist ins Geistige gewendet. — Die Form ist dramatisch. Die Frage 1 findet Antwort (2) noch im Ton des Selbstgesprächs. 3—8 setzt eine neue Stimme ein; bezeichnend ist der priesterlich-liturgische Ton. Dem entspricht es, wenn man in 8 „Gehen und Kommen" als Andeutung des Tempelbesuchs fasst. Das Hauptmotiv ist individual. 4: „Hüter Israels" zeigt soziale Bindung.

Psalm 137. Nationales Empfinden gibt im Gedanken an das Exil einem leidenschaftlichen Dichter dies Lied ein. Was er beklagt mit den Worten der trauernden Gemeinde, ist der Verlust des Zion und der Kultfreude. Sein ungebändigtes Rachegefühl (7—9) hat religiösen Grund: die Verwüstung des Kultus durch den Feind ist der tiefste Schmerz seines Lebens, der eben darum, weil sein Anlass überindividuell ist, nationalen Hass bewirkt[2]). Persönliches Rachegefühl lässt sich aus 9 nicht zweifelsfrei begründen; es würde, wenn es etwa auf Grund persönlichen Verlustes vorhanden wäre, nur ein untergeordnetes Motiv sein. Aber durchaus persönlich ist das Treugelöbnis an Jerusalem (5 f.).

2 Sam 23_{1-7}. Das religiöse Erlebnis des Dichters ist profetischer Art. Es ist darum nicht so sehr für seine Person als für seine verantwortliche Herrscherwürde fruchtbar gemacht. „Israels Gott" (3) redet zu ihm, und die Sorge um sein Haus (5) bewegt den Dichter. Ein gewisser individualer Zug lässt sich also doch feststellen, und deswegen gehört das Stück in Gruppe B[3]).

1) Vgl. oben S. 114 zu Ps 89_{13}.
2) Vgl. oben S. 117 f. zu PsSal 13.
3) Vgl. oben S. 105 zu Ps 75.

b) Pilgerlieder[1]).

Psalm 84. Die am Tempelkultus sich weidende Frömmigkeit der Festpilger kommt zum Ausdruck. Die „Vorhöfe Jahwes“ (3a) stehen als Ziel der tiefsten Wünsche in Parallele zu Gott selbst (3b). Der Dichter, ein Laie (11), beneidet die Priester, die immer am Heiligtum dienen dürfen (5). „Prozessionsstrassen im Sinne haben“ (6) ist gleichbedeutend mit „Kraft in Jahwe besitzen“. In 8 erscheint der Ausdruck „Gott schauen“ in zweifellos kultischem Sinne[2]). Man erkennt an diesem Psalm besonders gut die Leben schaffende Kraft eines reichen Kultus. Doch erhebt sich gerade hier angesichts 2 („wie lieblich“) die Frage nach der religiösen Wirkung im Gegensatz zur ästhetischen. Der Wortlaut legt nahe, hier an vorwiegend ästhetische Empfindung des Dichters zu denken.

Psalm 122. Auch dies Stück ist ein typischer Ausdruck für die Freude am Tempel und an der heiligen Stadt. Ein Einzelner schildert das Erlebnis eines Wallfahrtsfestes, dabei sich in lediglich kultischem Gedankenkreis bewegend: Wirton (1. 2), die Kultgenossen (8), Israel (4), der Tempel und Jerusalem als Hauptthema, das alle Empfindung absorbiert.

c) Lehrhaftes[3]).

Psalm 32. Das persönliche, tief innerliche Bekenntnis von der Gnade Jahwes, der dem seine Sünde Beichtenden Vergebung schenkt — von einer kultischen Vermittlung der Vergebung schweigt der Dichter — ist von kultischen Gedanken umrahmt. Das Ganze hat einen Auftakt (1. 2) in der Form des Weisheitsspruches, der hier wie auch Ps 41 als Ersatz für die Herrlichkeitsschilderung, die sonst üblich ist, auftritt[4]). Jeder Fromme soll Nutzen ziehen aus der durch Leid gewonnenen Erkenntnis des Dichters (6), und die ganze Gemeinde der Redlinge soll in den Jubel des Begnadeten einstimmen (11). Eine Jahwerede (8)[5]) verheisst dem Beter steten

1) Ps 84. 122.

2) Siehe oben S. 138 Anm. 1.

3) Ps 32. 37. 49. 119. 1 Sam 2 1–10. Sir 42 15—43 33.

4) Stummer a. a. O. S. 172 f.

5) Diese Auffassung legt 8b nahe. Ein Weisheitslehrer (so z. B. Kittels Deutung) würde schwerlich sagen, dass er sein Auge auf den zu Belehrenden richte. Doch ist der Text unsicher.

Schutz. 9 f. folgt eine paränetische Rede an die Gemeinde. Das fromme Erleben des Individuums ist in diesem Psalm also ganz in den Dienst der Gemeinde gestellt, vor allem durch die lehrhaften Motive.

Psalm 37. Im Rahmen des alfabetischen Schemas wird das Problem der Vergeltung lehrhaft ausgeführt unter Hinweis auf die eigene Erfahrung des Dichters, dass dem Gerechten noch immer ausgeholfen ward, während das Glück der Gottlosen nur Schein ist (25). Es ist dem greisen Lehrer lediglich um Festigung der frommen Gemeinde zu tun. Weil die Gemeinde hier besonders häufig genannt wird (9: „die auf Jahwe harren"; 11: Dulder; 14: „die geraden Wandels"; 17 ff.; 22: Gesegnete; 28: Fromme; 39 f.), ist der Psalm in Gruppe B eingeordnet, obwohl jedes materiale Element fehlt, das die Gemeinde als eine speziell zu Kultus versammelte kennzeichnete.

Psalm 49. Ebenfalls in lehrhafter Form (vgl. 5: מָשָׁל und חִידָה) wird das Thema der göttlichen Vergeltung abgehandelt. Die Einleitung 2—5 ahmt profetischen Stil nach, der zum Gedanken des Folgenden in Missverhältnis steht. 6 und 16 berühren individuale Motive, wobei 6 nur rhetorische Figur ist. 16 bringt einen Gedanken („Jahwe wird meine Seele erlösen"), der über die Höhenlage der Rede hinausragt, aber nicht thematisch durchgeführt ist. Es besteht Wahrscheinlichkeit, dass der Vers sekundär ist[1]). Um der materialen Bindung (5) willen Gruppe B.

Psalm 119. Der individuale Gebetston herrscht vor. Lehrhafte Motive finden sich nur 1—3. 9. 115. 130. Dass aber der Psalm kein lebendiges Gebet ist, sondern ein literarisches Kunstprodukt, zu erbaulicher Lektüre bestimmt, zeigt die akrostichische Form und der lehrmässige Inhalt auch der Gebetspartien, vgl. z. B. 142 u. a. Bildliche Ausdrücke aus der Opfersprache begegnen 108. Die Wendung 58: „Ich streichle dein Angesicht" ist jedoch in diesem Zusammenhang nicht mehr als material-kultische Bindung anzusehen[2]). Im ganzen steht die Dichtung Gruppe C nahe.

1 Sam 2_{1-10}. Der individuale Hymnus 1 wird durch hymnisch-lehrhafte Ausführungen fortgesetzt. Beachtung verdient, dass in

1) Vgl. Kittel z. St.
2) Siehe dazu oben S. 52.

diesem Fall die Belehrung sich ausdrücklich an die Gegner Jahwes, also nicht an die Gemeinde, richtet (3). Die Gegner werden im Sinne des Dichters gleichsam in die Jahwegemeinde gezogen und müssen hören, wie man dort von Jahwe redet. Die soziale Bindung tritt in der Erwähnung des Königs (10) auf. Darum Gruppe B.

Sirach 42_{15}—43_{33}. Diese tiefe und schöne Naturbetrachtung ist lehrhaft orientiert (15: ἐκδιηγήσομαι; $43_{31\,f}$), trägt jedoch ausgesprochenen Zeugnischarakter und erhält dadurch ihre religiöse Tiefe (15: ἃ ἑόρακα). Eine kultische Bindung liegt vor, wenn der Mond 43_7 als σημεῖον ἑορτῆς genannt ist. Diese kurze Wendung beweist neben der im Schluss auftretenden Anrede, wie stark der Dichter das Bedürfnis empfindet, der Gemeinde — und hier zeigt sie sich einmal wirklich als Kultgemeinde — zu dienen mit dem Reichtum seiner persönlichen religiösen Erfahrung.

4. Zusammenfassung.

Aus dem kanonischen Psalter sind, wenn die Duplikate Ps 70 und 108[1]) zugezählt werden, 75 Stücke in Gruppe B zusammengefasst; ausserdem 8 Psalmen Salomos und 9 Stücke verschiedener Herkunft. Den Überblick gibt die Tafel.

Ps 1—50					Ps 51—100					Ps 101—150				
		3	4	5	51	52		54	55	101		103	104	
	7	8	9	10	56	57		59		106		108	109	
11		13			61	62	63	64		111				
16	17	18	19B		66			69	70	116		118	119	
	22	23		25	71		73		75	121	122	123		
26	27	28		30		77								130
31	32		34	35				84						
36	37			40	86			89			137	138		140
	42	43				92		94		141	142		144_{1-11}	145
			49							146				

1) Ps 70 = Ps 40_{14-18} (S. 133 Anm. 2); Ps 108 = Ps 57_{8-12} + 60_{7-14}.

Ausserdem: Ex 15_{1-18} 1 Sam 2_{1-10} 2 Sam 23_{1-7} Jes 38_{10-20}. Jona 2_{3-10} Sir 42_{15}—43_{33} 51_{1-17} Judith 16_{2-17} Gebet Manasses. PsSal 2. 3. 5. 8. 12. 13. 15. 16.

Wieder liess die kultische Bindung in der Mehrzahl der Fälle sich als förderndes Motiv erkennen; als hemmendes habe ich sie bezeichnet bei Ps 25. 49. 69. 84. 109. 111. 122. 137. 145. 146. PsSal 13. Einzelnes im Motivregister.

VI. Die religiöse Gruppe C.

1. Hymnen.

Psalm 19_{1-7}. Eine kultische Bindung des Gedankens liegt nirgends vor. Die Haltung ist auch nicht lehrhaft, sondern absichtslos beschreibt der Dichter die Sprache der Natur von Gottes Majestät. Der Psalm ist Erlebnisdichtung, ohne dass ein Subjekt genannt ist. Zur Ausdrucksweise in 2 vgl. unten S. 149 Anm. 2.

2. Individuelle Klagelieder [1]).

Psalm 6. Auch hier ist die Frömmigkeit jeder kultischen Bindung bar. Selbst wenn man, um den Stimmungsumschlag in der zweiten Hälfte des Gedichts zu erklären, nach 8 den Vollzug einer Kulthandlung vorauszusetzen geneigt ist, so lässt sich diese Annahme doch nur auf die Beobachtung der Stimmung gründen. Der Gedanke selbst bleibt in der rein religiösen Sfäre.

Psalm 38 ist die Klage eines Aussätzigen (6 f. 8 f. 12). Eine kultische Bindung ist nicht nachzuweisen. Kultischer Gebrauch beim Opfer [2]) ist nur bei bildlicher Deutung möglich, welche die Leidensschilderung ihrer sachlichen Härte beraubt [3]). Die Freunde (12) sind nicht als Kultgenossen charakterisiert.

Psalm 39. Der Sänger steht mit Gebet und Betrachtung

1) Ps 6. 38. 39. 41. 88. 102 A. 120. 143.

2) Vgl. die Überschrift לְהַזְכִּיר. Dazu die Kommentare.

3) Da Aussätzige von den heiligen Stätten ferngehalten waren (Lev 13_{46}. 14_3), könnte man höchstens meinen, das Lied sei von einem Stellvertreter vorgetragen worden.

allein vor Gott[1]). In 13b[2]): „wie alle meine Väter", ein kultisch-soziales Motiv zu sehen zwingt nichts, auch nicht 1 Chron 29$_{15}$. Der Sinn der Worte ist universal, da sie ganz allgemein die Vergänglichkeit belegen wollen. Auch rein formal kommt soziale Bindung unzureichend zum Ausdruck.

Psalm 41. Die Einleitung 2—4 ist eine didaktische Ansprache mit dem Thema: Beachte den Geringen, so wird Krankheit dir nichts anhaben. Der letzte Stichos wendet sich zur Gebetsform. Es ist möglich, wie Stummer[3]) annimmt, dass das Lehrhafte den Hymnus ersetzen soll. 5 ff. ist Ausdruck weniger von Frömmigkeit als mit solcher verbrämten Hasses. Die These Mowinckels, dass die Feinde Zauberer seien, gewinnt an 7—9 ihre stärkste Stütze. Doch finden sich gerade in diesem Psalm keine Andeutungen einer kultischen Formung. So beruft der Beter sich vor allem nicht auf seine Gemeindezugehörigkeit. Das kann Zufall sein. Auch 13b „vor dein Angesicht" lässt sich nicht als material erweisen.

Psalm 88. Die Klage ergeht in Gedanken, die dem Kultus fernstehen. In בַּבֹּקֶר (14), wenn es „am Morgen" heissen soll, Anlehnung an kultischen Brauch[4]) zu sehen, ist nicht notwendig. Die Genossen (19) sind nicht als Kultgenossen, sondern nur als „Bekannte" bezeichnet. Eine kultische Bindung wäre erst dann anzunehmen, wenn sich eine Bedeutung „Omenopfer" für בֹּקֶר an dieser Stelle wahrscheinlich machen[5]) liesse. Das ist aber nicht der Fall.

Psalm 102$_{1-12.\ 24-28}$. Vgl. oben S. 89.

Psalm 120. Das Thema: „Rette meine Seele" (2) erfährt keinerlei kultische Bindung. Nur latent ist das Gemeindegefühl in der Klage über verständnislose und feindliche Nachbarn (5 f.) enthalten.

Psalm 143. Gewisse Wendungen lassen eine kultische Deutung zu, ohne dass eine solche wahrscheinlich ist. Zu פרשׂ ידים

1) Gunkel ändert in 5 willkürlich den Text, weil er „einen viel leidenschaftlicheren Ausbruch erwartet" (S. 225; jetzt Kommentar S. 166).

2) Von Duhm ausgeschieden.

3) a. a. O. S. 171 f.

4) Die Übersetzung „jeden Morgen" oder „allmorgendlich" (Kittel, Staerk, Bertholet) enthält schon eine Deutung. Richtiger Delitzsch und Duhm: „frühmorgens". Vgl. S. 127 zu Ps 55$_{18}$.

5) Siehe oben S. 119 zu Ps 5.

(6) vgl. S. 21 Anm. 5 und 6[1]); zu בקר (8) S. 119. Der Ausdruck עֶבֶד (12)[2]) ist zu unbestimmt; ich glaube nicht, dass er lediglich der Kultsprache angehört hat, obwohl er aus ihr hervorgegangen sein mag. Nach alledem lässt sich die Zugehörigkeit des Stückes zu Gruppe C wohl rechtfertigen.

3. Betrachtendes Gebet gegen Feinde.

Psalm 139. Ohne jede kultische Bindung ergeht diese fromme und tiefe Betrachtung im Geist des persönlichen Gebets. Jede lehrhafte Wendung ist meisterlich vermieden[3]), so sehr die thematischen Gedanken dazu Anlass bieten. Der Beter bleibt allein. So kommt es, dass er in 6 das heilige Geheimnis aller Religion aussprechen darf. Einen Misston bringt demgegenüber 19—22, wo das leidenschaftliche, dem Stil der Klagepsalmen eigene Motiv des Feindeshasses anklingt, das an die Grenze des kultischen Bewusstseins streift. Ob der Gedanke der Buchführung Jahwes (16)[4]) eine kultische Vorstellung, der babylonischen Schicksalsbestimmung entsprechend[5]), in sich schliesst? Es lässt sich nicht beweisen.

4. Vertrauensgebet.

Psalm 131. Dies Gedicht wäre ohne 3 ohne jedes kultische Motiv. Duhm versetzt 3 nach Ps 130_7, wozu es erweiternde Variante sei. Diese Annahme ist besonders mit Rücksicht auf die kultferne Gebetsstimmung in 1. 2 gutzuheissen. Der Kontrast ist innerlich unbegründet und störend. Das Thema erträgt kultische, besonders nationale Bindung nicht. Ich streiche 3 und ordne ein in Gruppe C.

5. Lehrhaftes und Betrachtendes[6]).

Psalm 91. Der mächtige Gedanke individuellen Gottvertrauens (14 f.) kommt nicht spontan zum Ausdruck, obgleich er das per-

1) Es handelt sich hier, wo nicht wie in Ps 44_{21} eine Gemeinde, sondern ein Einzelner redet, wohl nur um den natürlichen Gestus des Hilfeflehens, vgl. Jer 4_{31} Thr 1_{17}.

2) Graf Baudissin in der Festschrift für Budde 1918, S. 7: „Dieser Singular erhält die Bedeutung, dass der Einzelne sich damit bekennt als zu jener grossen Gemeinschaft (der frommen Israeliten) gehörend."

3) In 19 lese man mit Duhm יָסוּרוּ für סוּרוּ.

4) Vgl. auch Ps 69_{29}: „Buch des Lebens".

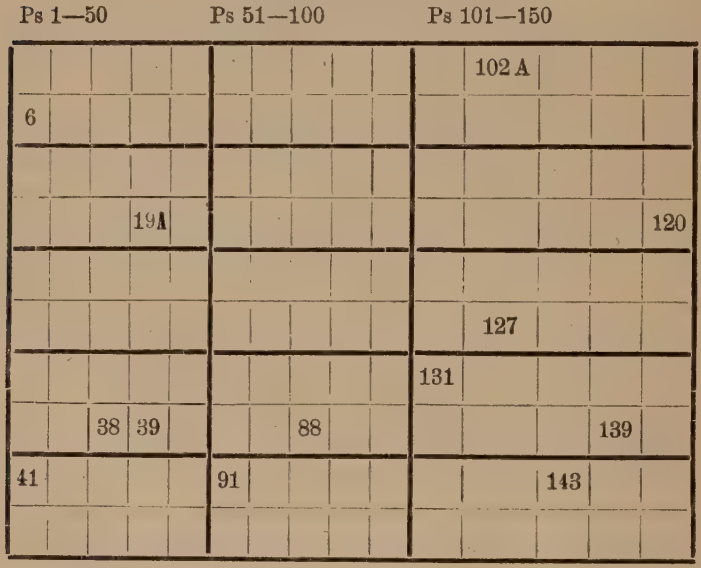
5) Zimmern, KAT[3], S. 400 ff. und Kittel z. St.

6) Ps 91. 127.

sönlichste Stück der Frömmigkeit ist, sondern wird lehrhaft im Du-Ton entwickelt und damit der Gemeinschaft dienstbar gemacht. Den Verfasser hat offenbar seelsorgerische Absicht zur Wahl der Form bestimmt. Zur Illustration verwendet er auch den Gottesspruch (14—16). Man wäre versucht, dies lediglich als literarische Form zu beurteilen [1]), wenn nicht auch die Wahrscheinlichkeit bestünde, dass der ganze Psalm, der sichtlich fragmentarisch einsetzt (1), Bruchstück einer Liturgie sei. So wie er dasteht, kann er nur unter Vorbehalt Gruppe C zugewiesen werden.

Psalm 127. Zwei Weisheitssprüche ohne kultische Bindung. Mit 26: ἀγαπητοί, womit soziale Bindung gegeben wäre, ist 𝔊 vielleicht im Recht. Doch lässt auch der Singular in 𝔐 befriedigendes Verständnis zu.

6. Zusammenfassung.



Das sind 13 Psalmen. Über die Motive vergleiche Kapitel VII.

1) So Stummer S. 157.

VII. Verzeichnis der kultischen Motive.

Soweit eine Zusammenfassung der Ergebnisse der vorgenommenen Einzelanalyse der Psalmen möglich ist, kann sie nur in der Zusammenstellung der beobachteten Formen kultischer Bindung erfolgen. Jedoch ein allgemeines Urteil darüber, in welcher Weise das durch die Psalmendichtung dargestellte religiöse Leben durch jene Bindungen beeinflusst ist, lässt sich nicht aussprechen. Aus der Menge der Kultmotive kann nur der bescheidene Schluss gezogen werden, dass die Einwirkung des kultischen Gedankenkreises eine sehr bedeutende ist. Ein Werturteil über diese Einwirkung ist im einzelnen zu begründen versucht worden; indessen für das Ganze wird die Begründung nicht über das hinausgehen können, was mit der Aufstellung der drei Gruppen A, B und C bereits ausgesprochen ist. Vielleicht wird eine rein stilkritische Musterung der Psalmen in der Weise etwa, wie sie von Köhler[1]) am Buche Deuterojesaja ausgeführt worden ist, das entworfene Bild noch durch manchen wertvollen Zug vollständiger gestalten können, die Grundlinien aber werden schwerlich wesentlich anders verlaufen.

Das kultische Problem der Psalmen in der Formulierung, von der diese Untersuchung ausging[2]), ist mit deren Resultat nicht gelöst. Woran das liegt, ist in Kapitel III bereits besprochen worden. Den dort angedeuteten Zweifeln gegenüber der Methode entsprechen unsichere Posten im Ergebnis der Analyse. Von den drei hypothetischen Einheiten unterliegt die religiöse Gruppe C den stärksten Bedenken, und die grundsätzliche Frage, welche sich aufdrängt, gewinnt dadurch an Bedeutung, dass sie zu dem schwierigen Problem des Buches als Ganzen in enger Beziehung steht. Haben wir es in den Psalmen der Gruppe C wirklich mit reinem religiösen Erleben ohne jede kultische Vermittlung zu tun? Ist nicht die Urkunde selbst eine kultisch-soziale Form, bestimmt, die Gemeinschaft zu „erbauen“ ähnlich den lehrhaften Stücken? Das Bedenken durfte oben in der methodischen Erörterung zurück-

1) Deuterojesaja, stilkritisch untersucht 1923 (Beihefte zur Zeitschrift für die alttest. Wissensch. 37).

2) Siehe oben S. 18.

gestellt werden [1]), weil es nicht den Kern der Sache, das künstlerische Erlebnis selbst, betrifft. Sind etwa Goethes Dichtungen deswegen, weil er sie drucken liess, nicht mehr als Erlebnisdichtungen anzusehen? Aber die Schwierigkeit, die sich bei literargeschichtlicher Betrachtung der Lyrik des israelitischen Altertums einstellt, bleibt bestehen. Wir können uns geschichtlich schwer deutlich machen, dass unter den literarischen Verhältnissen im alten Israel ein religiöser und künstlerischer Genius wie etwa der Dichter des Naturpsalms 19 absichtslos sich zum Schaffen gedrängt fand, dass er nur sich selbst zu genügen ein Kunstwerk formte, das seinem Innersten Ausdruck gab. Viel eher ist uns wahrscheinlich, dass die Produktion jener Dichter wie die der Profeten, besonders die lyrische des Jeremia, überhaupt erst vom kultischen Gedanken im weitesten Sinne befruchtet worden sei. Es bedeutet also einen nicht unwesentlichen Verzicht, wenn die Untersuchung nur die Gestaltung, sofern sie als spezifisch kultische durch materiale oder soziale Bindung sich zu erkennen gibt, ins Auge fassen konnte. Die von solcher Bindung freie Gedankenführung, insbesondere in den Psalmen der Gruppe B, stellt die schwierigste Frage, die im kultischen Problem begriffen ist und welche die Untersuchung ungelöst zurücklassen muss. Ich sehe jetzt keinen Weg zu ihrer exakten Behandlung.

Zur Ergänzung des gewonnenen Resultats bleibt also nur noch die Aufgabe, die Mannigfaltigkeit der kultischen Bindungen in den Psalmen durch systematische Anordnung der Motive nach der Norm des zugrundegelegten Kultusbegriffs augenscheinlich zu machen [2]). In der folgenden Liste ist die Anordnung in der Weise getroffen, dass zuerst die materialen, dann die sozialen Bindungen auftreten und dass innerhalb der Stichwortrubriken die Belege zwar für die einzelnen Gruppen voneinander geschieden, sonst aber in der Reihenfolge der Nummern aufgeführt sind. Im Interesse der Geschlossenheit des Bildes beschränkt sich die Liste auf den hebräischen kanonischen Psalter. Dabei ist Vollständigkeit erstrebt worden mit Ausnahme der geschichtlichen Motive, die sich nicht in Stichworten ausdrücken lassen und darum die Anziehung ganzer Satzteile er-

1) S. 62 f.

2) Zur kultischen Gottesvorstellung des A. T. bietet reiches Material Westphal, Jahwes Wohnstätten nach den Anschauungen der alten Hebräer 1908; zu den Psalmen vgl. besonders S. 207 ff.

fordern würden. Personennamen sind nur in typischen Fällen verzeichnet[1]). Doch sind der Vollständigkeit wegen von Wörtern wie *tefillā* u. a. auch solche Belege mit angeführt, die sicher keine eigentliche kultische Bindung mehr darstellen[2]). Hingegen fehlen die Ausdrücke, deren buchstäblicher Sinn eine kultische Deutung nicht fordert, trotzdem sie kultischen Ursprungs sind, z. B. „Gott schauen". Als eine Probe ist nur *pānīm* durchgeführt; auf *'ēnē, 'ŏznē jahwèh* u. a. ist verzichtet. Überschriften und Doxologien am Schluss der Bücher bleiben ausser Betracht.

1. Der materiale Kreis.

a) Gottesbezeichnungen: *penē jahwèh,* **A:** $21_{7.\,(10)}$ 24_6 $44_{4.\,23}$ 67_2 $80_{4.\,8.\,17.\,20}$ 90_8 95_2 105_4. **B:** 4_7 13_2 16_{11} 17_{15} 22_{25} $27_{8.\,9}$ 30_8 $31_{17.\,21}$ $42_{3.\,6}$ 51_{11} 69_{18} $89_{15.\,16}$ 104_{29} 119_{58} (*ḥillaḥ'èt p.*)$_{135}$ 140_{14}. **C:** 41_{13} 88_{15} 102_3 139_7 143_6. *temūnāh:* 17_{15} (B).

b) Der heilige Ort: *'ōhèl (jahwèh),* **A:** 15_1 $78_{60.\,67}$. **B:** $27_{5.\,6}$ 52_7(?) 61_5. *'armenōt,* **A:** $48_{4.\,14}$. **B:** 122_7. *bēt (jahwèh),* **A:** 65_5 93_5 112_3 134_1 135_2. **B:** 5_8 23_6 26_8 27_4 31_3 *(b. meṣādōt)* 36_9 42_5 52_{10} 55_{15} 66_{13} 69_{10} $84_{5\,11}$ 92_{14} 116_{19} 118_{26} $122_{1.\,9}$. *debīr:* 28_2 (B). *hădom raglaw:* 99_5 132_7 (A). *hēkāl,* **A:** 29_9 (45_{16}) 48_{10} 65_5 68_{30} 79_1. **B:** 5_8 11_4 18_7 27_4 138_2. *har qodèš, h. ĕlohīm, h. ṣijjōn,* **A:** 2_6 15_1 24_3 $48_{2.\,3}$ $68_{16.\,17}$ 74_2 $78_{54.\,68}$ 87_1 (pl.) 99_9 125_1 133_3. **B:** 3_5 43_3. *ḥaṣēr,* **A:** 65_5 96_8 100_4 135_2. **B:** $84_{3.\,11}$ 92_{14} 116_{19}. *ṭuḥōt* (?): 51_8 (B). *jerūšā'ēm,* **A:** 68_{30} 76_3 *(šā'ēm)* $79_{1.\,3}$ 102_{22} 125_2 128_5 135_{21} $147_{2.\,12}$ **B:** 51_{20} 116_{19} $122_{2.\,3.\,6}$ $137_{5.\,6.\,7}$. *ḥēl,* **A:** 48_{14}. **B:** 122_7. *migdal:* 48_{13} (A). *mō'ēd:* $74_{4.\,8}$ pl. (A). *makōn:* 33_{14} (A). *mā'ōn,* **A:** 68_6 76_3 (fem.) (90_1). **B:** 26_8. *miqdāšīm,* **A:** 68_{36} 74_7 (sg.) 78_{69} (sg.) 96_6 (sg.). **B:** 73_{17}. *miškān,* **A:** 46_5 74_7 $78_{28.\,60}$ 132_5 (parallel *māqōm*). **B:** 26_8 43_3 (pl.) 84_2.

1) Vollständiges Verzeichnis (ohne Stellennachweis) bei J. Herrmann, Hebr. Wörterbuch zu den Psalmen 1924 S. 58.

2) So kann es geschehen, dass auch aus Gruppe C Belege auftreten, z. B Ps 19_1 *mesapperīm* und *maggīd*, Ausdrücke, die den Dankliedern geläufig sind und die Vorstellung einer Gemeinde wecken. Ich kann mich nicht entschliessen, sie hier als soziale Bindung gelten zu lassen, da sie in 4 *(belī nišma' qōlām)* ausdrücklich der kultischen Sfäre entrückt werden. Sie sollen ganz anderes besagen, und das kultische Bild wäre für den vorliegenden Gegenstand zu eng. Ähnlich ist Ps 6_6 *jōdèh* ganz farblos.

nègèd 'ĕlohīm: 138$_{1}$ (B). *sak:* 42$_{5}$ (B). *sukkāh,* **A:** 76$_{3}$ (m.). **B:** 27$_{5}$ 31$_{21}$. *ʿīr,* **A:** 46$_{5}$ 48$_{2.\ 9}$ 60$_{11}$ 87$_{3}$ 107$_{7}$(?). **B:** 31$_{22}$ (55$_{10}$) (59$_{7.\ 15}$) 73$_{20}$ 101$_{8}$ 108$_{11}$. *pètaḥ:* 24$_{7.\ 9}$ (A). *ṣiyyōn,* **A:** 2$_{6}$ 14$_{7}$ 20$_{3}$ 48$_{3.\ 12.\ 13}$ 50$_{2}$ 53$_{7}$ 65$_{2}$ 74$_{2}$ 76$_{3}$ 78$_{68}$ 87$_{2.\ 5}$ 97$_{8}$ 99$_{2}$ 102$_{14.\ 17.\ 22}$ 110$_{2}$ 125$_{1}$ 126$_{1}$ 128$_{5}$ 129$_{5}$ 132$_{13}$ 133$_{3}$ 134$_{3.\ 21}$ 147$_{12}$ 149$_{2}$. **B:** 9$_{12.\ 15}$ 51$_{20}$ 69$_{36}$ 84$_{8}$ 137$_{1.\ 3}$ 146$_{10}$. *qōdeš,* **A:** 20$_{3.\ 7}$ 24$_{3}$ 47$_{9}$ 60$_{8}$ 68$_{6.\ 18.\ 25}$ 74$_{3}$ 78$_{54}$ 79$_{1}$ 93$_{5}$ 97$_{12}$ 98$_{1}$ 102$_{20}$ 114$_{2}$ 134$_{2}$ 150$_{1}$. **B:** 28$_{2}$ 30$_{5}$ (51$_{13}$) 63$_{3}$ (77$_{14}$) 89$_{21.\ 36}$ 108$_{8}$ 138$_{2}$. *qirjāh:* 48$_{3}$ (A). *šeʿarīm* (Jerusalem bzw. der Tempel), **A:** 24$_{7.\ 9}$ 87$_{2}$ 100$_{4}$. **B:** 9$_{15}$ 118$_{19\ 20}$ 122$_{2}$.

c) Heilige Stätten ausserhalb Jerusalems: *ḥōrēb:* 106$_{19}$ (B). *ḥermōn:* 89$_{13}$ (B). *šīlō:* 78$_{60}$ (A). *tābōr:* 89$_{13}$ (B).

d) Heilige Zeit: *'ašmūrāh,* **A:** 90$_{3}$. **B:** 119$_{148}$ (pl.). *bōqèr,* **A:** 90$_{14}$. **B:** 5$_{4}$ 55$_{18}$ 59$_{17}$ 73$_{14}$ 92$_{3}$. **C:** 88$_{14}$ 143$_{8}$. *ḥōdèš:* 81$_{4}$(A). *kèsèh:* 81$_{4}$ (A). *lajlah,* **A:** 134$_{1}$ (pl.). **B:** 92$_{3}$ (pl.) 119$_{62}$. *ʿēt rāṣōn:* 69$_{14}$ (B). *ʿèrèb:* 55$_{18}$ 141$_{2}$ (B). *ṣŏhŏrajim:* 55$_{18}$ (B). *ṣām,* **B:** 35$_{13}$ 69$_{11}$ 109$_{24}$.

e) Heilige Personen: *kōhēn,* **A:** 78$_{64}$ 99$_{6}$ 110$_{4}$ 132$_{9.\ 16}$ (vgl. 84$_{4}$ (B) *jōšebē bētèkā*). *nābī',* **A:** 74$_{9}$ 105$_{15}$. *rūaḥ:* 51$_{13.\ 14.\ 19}$ (B).

f) Heilige Kleidung: *'azar,* **A:** 93$_{1}$ (hithp.). **B:** 30$_{12}$ (pi.). *hadrat qōdèš:* 29$_{2}$ 96$_{9}$ 110$_{3}$ (A). *ḥgr:* 65$_{13}$ (A). *lbš,* **A:** 93$_{1}$ 132$_{9.\ 16}$. **B:** 104$_{1}$. *śaq:* 30$_{12}$ 35$_{13}$ 69$_{12}$ (B).

g) Heilige Geräte: *'ēzōb:* 51$_{9}$ (B). *'ărōn:* 132$_{8}$ (A). *ḥăṣōṣerōt:* 98$_{6}$ (A). *kōs:* 16$_{5}$ 116$_{13}$ (B). *kinnōr,* **A:** 33$_{2}$ 81$_{3}$ 98$_{5}$ 147$_{7}$ 149$_{3}$ 150$_{3}$. **B:** 43$_{4}$ 49$_{5}$ 57$_{9}$ 71$_{22}$ 92$_{4}$ 108$_{3}$ 137$_{2}$. *kenāfajim,* **B:** 17$_{8}$ 36$_{8}$ 57$_{2}$ 61$_{5}$ 63$_{8}$. **C:** 91$_{4}$. *kissē'* Gottes, **A:** 47$_{9}$ 93$_{2}$ 97$_{2}$. **B:** 89$_{15}$ 103$_{19}$; des Königs, **A:** 132$_{11.\ 12}$. **B:** 89$_{5.\ 30.\ 37.\ 45}$. *kerūbīm:* 80$_{2}$ 99$_{1}$ (A). *mizbēaḥ,* **B:** 26$_{6}$ 43$_{4}$ 51$_{21}$ 84$_{4}$ 118$_{27}$ *(qarnōt hamm.). minnīm:* 45$_{4}$ 150$_{4}$ (A). *nēbèl,* **A:** 33$_{2}$ 81$_{3}$ 150$_{3}$. **B:** 57$_{9}$ 71$_{22}$ 92$_{4}$ 108$_{3}$ 144$_{9}$. *nēzèr,* **A:** 132$_{18}$. **B:** 89$_{40}$. *ʿūgab:* 150$_{4}$ (A). *ʿaṣabbīm,* 115$_{4}$ 135$_{15}$. **B:** 106$_{36.\ 38}$. *ʿāśōr,* **A:** 33$_{2}$. **B:** 92$_{4}$ 144$_{9}$. *šōfār,* **A:** 47$_{6}$ 81$_{4}$ 98$_{6}$ 150$_{3}$. *ṣèlṣelīm:* 150$_{5}$ (A). *tōf,* **A:** 81$_{3}$ 149$_{3}$ 150$_{4}$. *tff:* 68$_{26}$ (A).

h) Opfer: *'abbīr:* 50$_{13}$ (A). *'ēlīm:* 66$_{15}$ (B). *bāqār:* 66$_{15}$ (B). *dèšèn:* 36$_{9}$ 63$_{6}$ (B). *dšn* (pi.): 20$_{4}$ (A). *zèbaḥ,* **A:** 50$_{5.\ 8.\ 23}$ 107$_{22}$. **B:** 4$_{6}$ 27$_{6}$ 40$_{7}$ 51$_{18.\ 19.\ 21}$ 106$_{28}$ 116$_{17}$. *ḥăṭā'āh:* 40$_{7}$ (B). *ḥēlèb:*

63_6 (B). *kālīl:* 51_{21} (B). *mēḥīm:* 66_{15} (B). *minḥah,* **A:** 20_4 (45_{13} 72_{10}) 96_8. **B:** 40_7 141_2. *mattānōt:* 68_{19} (A). *nedābāh:* 54_8 119_{108} (B). *nèsèk* (auch Verbum)*:* 16_4 (B). *ᶜōlāh,* **A:** 20_4 50_8 (58_3). **B:** 40_7 $51_{18.\ 21}$ (64_7) $66_{13.\ 15}$. *ᶜattud,* **A:** $50_{9.\ 13}$. **B:** 66_{15}. *par,* **A:** 50_9. **B:** 51_{21} 69_{32}. *qèṭōrèt:* 66_{15} 141_2 (B). *šōr:* 69_{32} (B). *šaj:* 68_{30} 76_{12} (A). *šèmèn,* **A:** 133_2. **B:** 92_{11} (141_5). Vgl. auch unter p *tōdah.*

i) Opferhandlung und -feier: *'kl,* **A:** 50_{13}. **B:** $22_{27.\ 30}$ 106_{28}. *bqr* (pi.): 27_4 (B). *zbḥ,* **A:** 50_{14} 107_{22}. **B:** 4_6 27_6 54_8 $106_{37.\ 38}$ 116_{17}. *ᶜlh* (hi.): 51_{21} 66_{15} (B). *ᶜrk,* **A:** 50_{21}. **B:** (23_5). *sph* (pi.): 5_4 (B). *qdm* (pi.): 95_2 (A). *hājāh lerāṣōn:* 19_{15} (B.). *śbᶜ,* **A:** 65_5 90_{14} (pi.) 107_9 (hi.) 132_{15} (hi.). **B:** 17_{15} 22_{27} 63_6 103_5 (hi.). **C:** 91_{16} (hi.). *śōbaᶜ:* 16_{11} (B). *šqḥ* (hi): 36_9 (B).

k) Prozession und öffentliche Feier: *bō',* **A:** $24_{7.\ 9}$ (45_{16}) 50_3 95_6 $96_{8.\ 13}$ 98_9 $100_{2.\ 4}$ 132_7. **B:** 42_3 43_3 (hi.) 66_{18} 69_{28} 71_{16} 73_{17} $118_{19.\ 20.\ 26}$ 121_8. *hălīkāh:* 68_{25} (A). *hlk* (pi.): 55_{15} 89_{16} (B). *ḥag,* **A:** 81_4. **B:** 118_{27}. *ḥgg:* 42_5 (B)[1]. *ḥzḥ,* **A:** 46_9. **B:** 17_{15} 27_4 63_3. *ṭāb,* **A:** 65_5 128_5. **B:** (25_7) 27_{13} 31_{20} (119_{66}) 145_7. *māḥōl,* **A:** 149_3 150_4. **B:** 30_{12}. *mesillōt:* 84_6 (B). *sbb,* **A:** 48_{13}. **B:** 26_6 (55_{11} $59_{7.\ 15}$). *ᶜlh,* **A:** 47_6 (68_{19}). **B:** 122_4. *r'h:* 42_3 (B). *nōᶜam,* **A:** (90_{17}). **B:** 27_4.

l) Heilige Satzungen: *'imrōt jahwèh* bzw. sing. oder mask., **A:** 12_7 68_{12} 105_{19} 107_{11} 147_{15}. **B:** 18_{31} $119_{11.\ 38.\ 41.\ 50.\ 58.\ 67.\ 82.\ 103.\ 116.\ 123.\ 133.\ 140.\ 148.\ 154.\ 158.\ 162.\ 170.\ 171}$ $138_{2.\ 4}$. *dēbar jahwèh,* bzw. plur., **A:** ($33_{4\ 6}$) 50_{17} $147_{15.\ 18.\ 19}$. **B:** 17_4 56_5 106_{12} $119_{9.\ 17.\ 25.\ 28.\ 42.\ 57.\ 65.\ 74.\ 81.\ 89.\ 101.\ 105.\ 107.\ 114.\ 130.\ 139.\ 147.\ 160.\ 161.\ 169}$ 130_5. *ḥōq, ḥuqqīm, ḥuqqōt* **A:** 50_{16} 81_5 99_7 $105_{10\ 45}$ 147_{19} 148_6. **B:** 18_{23} 89_{32} 94_{20} $119_{5.\ 8.\ 12.\ 16.\ 17.\ 23.\ 26.\ 33.\ 48.\ 54.\ 64.\ 68.\ 71.\ 80.\ 83.\ 112.\ 117.\ 118.\ 124.\ 135.\ 145.\ 155.\ 171.}$ *mēgillat sēfèr:* 40_8 (B). *miṣwat (-ōt) jahwèh,* **A:** 78_7 112_1. **B:** 19_9 89_{32} $119_{6.\ 10.\ 19.\ 21.\ 32.\ 35.\ 47.\ 48.\ 60.\ 66.\ 73.\ 86.\ 96.\ 98\ 115.\ 127.\ 131.\ 143.\ 151.\ 166.\ 171.\ 176.}$ *mišpaṭīm,* **A:** 81_5 (97_8) 105_5 $147_{19.\ 20}$. **B:** 18_{23} 19_{10} 89_{31} $119_{7.\ 13.\ 20.\ 30.\ 39.\ 43.\ 52.\ 62.\ 75.\ 91.\ 102.\ 106.\ 108.\ 120.\ 137.\ 149.\ 156.\ 160.\ 164\ 175.}$ *ᶜēdūt, ᶜēdōt,* **A:** $78_{5.\ 56}$ 81_6 93_5 99_7 132_{12}. **B:** 19_8 25_{10} $119_{2.\ 14.\ 22.\ 24.\ 31.\ 36.\ 46.\ 59.\ 79.\ 88.\ 95\ 99.\ 111.\ 119.\ 125.\ 129.\ 138.\ 144.\ 146.\ 152.\ 157.\ 167\ 168}$ 122_4. *piqqūdē jahwèh,* **B:** 19_9 103_{18} 111_7 $119_{4.\ 15.\ 27.\ 40.\ 45.\ 56.\ 63.\ 69.\ 78\ 87.}$

1) 107_{27} (A) profan.

93. 94. 100. 104. 110. 128. 134. 141. 159. 168. 173. *šēgī'ōt:* 19$_{13}$ (B.). *tōrah, tōrōt,* **A:** 1$_{2}$ 78$_{1.\ 5.\ 10}$ 105$_{45}$. **B:** 19$_{8}$ 37$_{31}$ 40$_{9}$ 89$_{31}$ 94$_{12}$ 119$_{1.\ 18.\ 29.\ 34.\ 44.\ 51.\ 53.\ 55.\ 61.\ 70.\ 72.\ 77.\ 85.\ 92.\ 97.\ 109.\ 113.\ 126.\ 136.\ 142.\ 150.\ 153.\ 163.\ 165.\ 174.}$

m) Rein und Unrein: *bar,* **A:** 24$_{4}$. **B:** 73$_{1}$ *(bārē lēbab). bōr jādajim:* 18$_{21.\ 25}$ (B). *ḥṭ'* (pi.): 51$_{9}$ (B). *ḥll* (pi.), **A:** 74$_{7}$ (87$_{7}$). **B:** 55$_{21}$ 89$_{32.\ 35.\ 40}$. *ṭāhōr:* 51$_{12}$ (B). *ṭhr* (pi.) 51$_{4}$ (B). *ṭm',* **A:** 79$_{1}$. **B:** 106$_{39}$ (qal). *kbs* (pi.): 51$_{4.\ 9}$ (B). *kpr* (pi.), **A:** 65$_{4}$ 78$_{38}$ 79$_{9}$. *kōfèr:* 49$_{8}$ (B). *nābār* (part. ni.): 18$_{27}$ (B). *nqh* (pi.): 19$_{13.\ 14}$ (B). *niqqajon,* **B:** 26$_{6}$ 73$_{13}$. *rḥṣ,* **B:** 26$_{6}$ 73$_{18}$.

n) Segen und Fluch: *'lh,* **B:** 10$_{7}$ 59$_{13}$ (nom.). *'šr,* **A:** 72$_{17}$ (pi.). **C:** 41$_{3}$ (pu.). *brk* (pi. und pu.), **A:** 29$_{11}$ 45$_{3}$ 65$_{11}$ 67$_{2.\ 7.\ 8}$ 68$_{27}$ 72$_{15.\ 17}$ (hithp.) 96$_{2}$ 100$_{4}$ 107$_{38}$ 112$_{2}$ 113$_{2}$ 115$_{12.\ 13\ 18}$ 128$_{4.\ 5}$ 129$_{8}$ 132$_{15}$ 134$_{1.\ 2.\ 3}$ 135$_{19.\ 20}$. **B:** 5$_{13}$ 10$_{3}$ 16$_{7}$ 26$_{12}$ (28$_{9}$) 34$_{2}$ 49$_{19}$ 62$_{5}$ 63$_{5}$ 66$_{8}$ 103$_{1.\ 2.\ 20.\ 21.\ 22}$ 104$_{1.\ 35}$ 109$_{28}$ 118$_{26}$ 145$_{1.\ 2.\ 10.\ 21}$. *bārūk, mĕbōrāk,* **A:** 68$_{20.\ 36}$ 72$_{18.\ 19}$ 115$_{15}$ 124$_{6}$ 135$_{21}$. **B:** 18$_{47}$ 28$_{6}$ 31$_{22}$ 37$_{21}$ 66$_{20}$ 118$_{26}$ 119$_{12}$ 144$_{1}$. **C:** 41$_{14}$ (Glosse). *bĕrākāh,* **A:** 21$_{4.\ 7}$ 24$_{5}$ 129$_{8}$ 133$_{3}$. **B:** 3$_{9}$ (37$_{26}$) 84$_{7}$ 109$_{17}$. *nèdèr,* **A:** 50$_{14}$ 65$_{2}$ 76$_{12}$ (Verb) 132$_{2}$ (Verb). **B:** 22$_{56}$ 56$_{13}$ 61$_{6.\ 9}$ 66$_{13}$ 116$_{14.\ 18}$. *ṣĕdāqāh:* 24$_{5}$ parallel *bĕrākāh* (A). *qll* (pi.). **B:** 62$_{5}$ 109$_{28}$. pu: 37$_{22}$. *qĕlā'ah:* 109$_{17.\ 18}$ (B).

o) Äusserungen der Devotion: *brk* (knieen): 95$_{6}$ (A). *kr',* **A:** (20$_{9}$) 72$_{9}$ 95$_{6}$. **B:** 22$_{30}$. *miṣpēl:* 30$_{12}$ (B). *pll* (hithp.). **A:** 72$_{15}$. **B:** 5$_{3}$ 32$_{6}$. *nś' jādajim, kappajim, prś j., k.,* **A:** 44$_{21}$ 134$_{2}$. **B:** 28$_{2}$ 63$_{5}$ 119$_{48}$. **C:** 88$_{10}$ *(šṭḥ,* pi*)* 143$_{6}$. *maś'at k.:* 141$_{2}$ (B). *šḥh* (hithpalel), **A:** 29$_{2}$ (45$_{11}$) 72$_{11}$ 81$_{19}$ 95$_{6}$ 96$_{9}$ 97$_{7}$ 99$_{5.\ 9}$ 132$_{7}$. **B:** 5$_{8}$ 22$_{28.\ 30}$ 66$_{4}$ 86$_{9}$ 106$_{19}$ 138$_{2}$. *šḥr* (pi.): 63$_{2}$ (B) *tĕḥinnāh,* **B:** 55$_{2}$ 119$_{170}$. *tăḥănūnīm,* **B:** 28$_{2.\ 6}$ 31$_{23}$ 86$_{6}$ (fem.) 116$_{1}$ 130$_{2}$ 140$_{7}$. **C:** 143$_{1}$. *tĕfillāh,* **A:** 65$_{3}$ 80$_{5}$ 102$_{18}$. **B:** 4$_{2}$ 17$_{1}$ 35$_{13}$ 42$_{9}$ 54$_{4}$ 55$_{2}$ 61$_{2}$ 66$_{19.\ 20}$ 69$_{14}$ 84$_{9}$ 86$_{6}$ 109$_{4.\ 7}$ 141$_{2.\ 5}$. **C:** 39$_{13}$ 88$_{3}$ 102$_{2}$ 143$_{1}$.

p) Äusserungen des Lobpreises: *bśr* (pi.), **A:** 96$_{2}$. **B:** 40$_{10}$. *gdl* (pi.), **B:** 34$_{4}$ 69$_{31}$. *gīl,* **A:** 2$_{11}$ 14$_{7}$ 21$_{2}$ 45$_{16}$ 48$_{12}$ 53$_{7}$ 65$_{13}$ 96$_{11}$ 97$_{1.\ 8}$ 149$_{2}$. **B:** 9$_{15}$ 13$_{5.\ 6}$ 16$_{9}$ 31$_{8}$ 32$_{11}$ 35$_{9}$ 43$_{4}$ 51$_{10}$ 89$_{17}$ 118$_{24}$. *dbr* (pi.): 40$_{6}$ (B). *higgājōn:* 92$_{4}$ (B). *hll,* **A:** 44$_{9}$ 48$_{2}$ 74$_{21}$ (78$_{63}$) (96$_{4}$) 97$_{7}$ (hithp.) 102$_{19}$ 105$_{3}$ (hithp.) 107$_{32}$ 112$_{1}$ 113$_{1.\ 3}$ 115$_{17}$ 117$_{1}$ 135$_{1.\ 3}$ 147$_{1.\ 12}$ 148$_{1-5.\ 7.\ 13.\ 14}$. 149$_{1.\ 3}$ 150$_{1-5}$. **B:** (10$_{3}$) 18$_{4}$ 22$_{23.\ 24.\ 27}$. 34$_{3}$ (hithp.) 35$_{18}$ 56$_{5.\ 11}$ 63$_{6.\ 12}$

64_{11} (hithp.) $69_{31.\ 35}$ 84_{5} (104_{35}) 106_{5} (hithp.) 109_{30} 111_{1} 116_{19} $119_{164.\ 175}$ $145_{2.\ 3}$ $146_{1\ 2}$. *hmh:* 55_{18} (B). *zmr* (pi.), **A:** 21_{14} 33_{2} $47_{7.\ 8}$ $68_{5.\ 33}$ $98_{4.\ 5}$ 105_{2} 135_{3} $147_{1.\ 7}$ 149_{3}. **B:** 7_{18} $9_{3.\ 12}$ 18_{50} 27_{6} $30_{5.\ 13}$ $57_{8.\ 10}$ 59_{18} 61_{9} 66_{2-4} $71_{22\ 23}$ 75_{10} 92_{2} 101_{1} 104_{33} $108_{2.\ 4}$ 138_{1} 144_{9} 146_{2}. *zimrāh*, **A:** 81_{3} 98_{5}. **B:** 118_{14}. *zĕmīrāh*, **A:** 95_{2}. **B:** 119_{54}. *ḥīl:* 96_{9} (A). *jdh* (hi), **A:** 33_{2} 44_{9} (45_{18}) $67_{4.\ 6}$ 76_{11} 79_{13} 97_{12} 99_{3} 100_{4} 105_{1} $107_{1.\ 8.\ 15.\ 21.\ 31}$ $136_{1.\ 2.\ 3.\ 26}$ 148_{13}. **B:** 7_{18} 9_{2} 18_{50} 28_{7} $30_{5.\ 10.\ 13}$ 32_{5} 35_{18} $42_{6.\ 12}$ $43_{4.\ 5}$ (49_{19}) 52_{11} 54_{8} 57_{10} 71_{22} 75_{2} 86_{12} 88_{11} 89_{6} 92_{2} $106_{1.\ 47}$ 108_{4} 109_{30} 111_{1} $118_{1.\ 19.\ 21.\ 28.\ 29}$ $119_{7.\ 62}$ 122_{4} $138_{1.\ 2.\ 4}$ 140_{14} 142_{8} 145_{10}. **C:** 6_{6} 139_{14}. *kbd* (pi.), **A:** $50_{14.\ 23}$. **B:** 22_{24} $86_{9.\ 12}$. *mll* (pi.): 106_{2} (B). *maśkīl:* 47_{8} (A). *nĕgīnāh:* 77_{6} (B). *ngn* (pi.), **A:** 33_{3} 68_{26} (part. qal). *ntn ʿōz:* 68_{35} (A). *sll:* 68_{5} (A). *ʿṣ (ʿaz)*, **A:** 60_{8} 68_{4} 96_{12} 149_{5}. **B:** 5_{12} 9_{3} 28_{7} 94_{3} 108_{8}. *ʿnh*, **A:** 147_{7}. **B:** 119_{172}. *pṣḥ:* 98_{4} (A). *rōmēm*, **A:** $99_{5.\ 9}$ 107_{32}. **B:** 30_{2} 34_{4} 118_{28} 145_{1}. *rōmĕmōt:* 149_{6} (A). *rʿ* (hi.), **A:** 47_{2} 60_{10} (hithpo.) 65_{14} (id.) 81_{2} $95_{1.\ 2}$ $98_{4.\ 6}$ 100_{1}. **B:** 66_{1} 108_{10} (hithpo.). *rnn*, **A:** 20_{6} 33_{1} 65_{9} (hi.) 67_{5} 81_{2} (hi.) 90_{14} 95_{1} 96_{12} $98_{4.\ 8}$ $132_{9.\ 16}$ 149_{5}. **B:** 5_{12} 32_{11} (hi.) 35_{27} (qal) 51_{16} 59_{17} 63_{8} 71_{23} 84_{3} 89_{13} 92_{5} 145_{7}. *rinnāh* (Nomen), **A:** 47_{2} 105_{43} 107_{22} $126_{2.\ 5.\ 6}$. **B:** 17_{1} (30_{6}) 42_{5} 61_{2} 63_{6} 106_{44} 118_{15} 119_{169} 142_{7}. *rĕnānāh:* 100_{2} (A). *śāḥ*, **A:** 105_{2}. **B:** 55_{18} 64_{2} $77_{4\ 6.\ 13}$ 104_{34} $119_{15.\ 23.\ 27.\ 48.\ 148}$ 145_{5}. **C:** 143_{3}. *śīś*, **A:** 68_{4}. **B:** 35_{9} 40_{17} 70_{5} $119_{14.\ 162}$. *śmḥ*, **A:** 14_{7} 21_{2} 33_{21} 48_{12} 53_{7} 58_{11} 67_{5} 68_{4} 85_{7} 90_{14} 96_{11} $97_{1.\ 8.\ 12}$ 105_{3} 107_{42} 149_{2}. **B:** 5_{12} 9_{3} 16_{9} 31_{8} 32_{11} 34_{3} 35_{27} 40_{17} 64_{11} 66_{6} 69_{33} 70_{5} 104_{34} 106_{5} 109_{28} 118_{24} 122_{1}. *śimḥah*, **A:** 21_{7} 45_{16} 68_{4} 97_{11} 100_{2}. **B:** 30_{12} 43_{4} 51_{10} 106_{5} $137_{3.\ 6}$. *śāśōn*, **A:** 105_{43}. **B:** $51_{10.\ 14}$. *šbḥ* (pi.), **A:** $117_{1.}$ 147_{12}. **B:** 63_{4} 106_{47} (hithp.) 145_{4}. *štr* (Verb), **A:** 21_{14} 33_{3} 65_{14} $68_{5.\ 26.\ 33}$ 87_{7} $96_{1.\ 2}$ 98_{1} 105_{2} 149_{1}. **B:** 13_{6} 27_{6} 57_{8} 59_{17} 89_{2} 101_{1} 104_{33} 106_{12} 108_{2} $137_{3.\ 4}$ 138_{5} 144_{9}. *štr* (Nomen), **A:** 33_{3} *(ḥaṭāš)* 96_{1} *(ḥ)* 98_{1} *(ḥ)*. **B:** 28_{7} 40_{4} *(ḥ)* 42_{9} 69_{31} $137_{3.\ 4}$ 144_{9} *(ḥ)* 149_{1} *(ḥ)*. *tĕhillah*, **A:** 33_{1} 48_{11} 65_{2} 78_{4} 79_{13} 100_{4} 102_{22} 147_{1} 148_{1} 149_{1}. **B:** 9_{15} $22_{4.\ 26}$ 34_{2} 35_{28} 40_{4} 51_{17} $66_{2.\ 8}$ $71_{6.\ 8.\ 14}$ $106_{2.\ 12.\ 47}$ 109_{1} 111_{10} 119_{171} 145_{21}. *tōdah*, **A:** $50_{14.\ 23}$ 95_{2} 100_{4} 107_{22} 147_{7}. **B:** 26_{7} 42_{5} 56_{13} 69_{31} 116_{17}. *tĕrūʿah*, **A:** 33_{3} 47_{6} 150_{5}. **B:** 27_{6} 89_{16}.

2. Der soziale Kreis.

a) Die Gemeinde: Wir, A: 20. 21. 33. 44. 46. 47. 48. 60. 65. 67. 79. 80. 85. 90. 99. 115. 117. 124. 135. 147. B: 8. 17 (Q). 22. 34. 40. 62. 66. 71 (K). 84. 89. 103. 106. 108. 116. 118. 122. 123. 144. *hāmōn:* 42_{5} (B). *bāḥūr:* 89_{20} (B). *bĕḥūrāw,* A: $105_{6.\,43}$. B: 106_{5}. *j'śrā'ēl,* A: 14_{7} (41_{14}) 50_{7} 53_{7} $68_{9.\,27.\,35.\,36}$ 76_{2} $78_{5.\,21.\,31.\,41.\,55.\,59.\,71}$ 80_{2} $81_{5.\,9.\,12.\,14}$ 83_{5} 98_{3} *(bĕt j.)* $105_{10.\,23}$ $114_{1.\,2}$ $115_{9.\,12}$ 124_{1} 128_{6} 129_{1} $135_{4.\,12.\,19}$ $136_{11.\,14.\,22}$ $147_{2.\,19}$ 148_{14} 149_{2}. B: $22_{4.\,24}$ 25_{22} 59_{6} 69_{7} 71_{22} 73_{1} 89_{19} 103_{7} 118_{2} 121_{4} 122_{4} $130_{7.\,8}$. C: 131_{3} (Glosse). *jaᶜăqōb,* A: 14_{7} 20_{2} 24_{6} 44_{5} $46_{8.\,12}$ 47_{5} 53_{7} 76_{7} $78_{5.\,21.\,71}$ 79_{7} $81_{2.\,5}$ 85_{2} 87_{2} 99_{4} $105_{6.\,10.\,23}$ $114_{1.\,7}$ $132_{2.\,5}$ 135_{4} 147_{19}. B: 22_{24} 59_{14} 75_{10} 77_{16} 84_{9} 94_{7} 146_{5}. *mĕlūkāh:* 22_{29} (B). *malkūt,* A: 45_{7}. B: 103_{19} $145_{11.\,12.\,13}$. *mèmšālāh:* 145_{13} (B). *mlk* (Verb), A: 47_{9} 93_{1} 96_{10} 97_{1} 99_{1}. B: 146_{10}. *mèlèk,* A: 2_{6} 20_{10} $21_{2.\,8}$ $24_{7.\,8.\,9.\,10}$ 29_{10} 33_{16} 44_{5} $45_{2\ 6.\,12.\,14.\,16}$ $47_{3.\,7.\,8}$ 48_{3} 68_{25} 72_{1} 74_{12} 95_{3} 98_{6} 99_{4} 149_{2}. B: 5_{3} 10_{16} 18_{51} 61_{7} 63_{12} 84_{4} 89_{19} 145_{1}. *maqhēl,* A: 68_{27}. B: 26_{12}. *māšiaḥ,* A: 2_{2} 20_{7} 105_{15} (pl.) $132_{10.\,17}$. B: 18_{51} 28_{8} 84_{10} $89_{39.\,52}$. *mōšēl:* 22_{19} (B). *naḥălāh* (= *ᶜam*), A: 33_{12} (47_{5}) 68_{10} 74_{2} $78_{62.\,71}$ 79_{1}. B: 28_{9} $94_{5.\,14}$ $106_{5.\,40}$. *ᶜbd* (Verb), A: 2_{11} 72_{11} 97_{7} 100_{2} 102_{23}. B: 22_{31} 106_{36}. *ᶜèbèd,* A: 78_{70} $79_{2.\,10}$ 90_{13} $102_{15.\,29}$ $105_{6.\,25.\,26.\,42}$ 113_{1} 132_{10} 134_{1} $135_{1.\,14}$ 136_{22}. B: $19_{12.\,14}$ 27_{9} 31_{17} 34_{23} 35_{27} $69_{18.\,37}$ $86_{2.\,4.\,16}$ $89_{4.\,21.\,40.\,51}$ 109_{28} 116_{16} $119_{17.\,23.\,38.\,49.\,65.\,76.\,84.\,91.\,122.\,124.\,125.\,135.\,140.\,176}$ 144_{10}. C: $143_{2.\,12}$. *ᶜēdāh,* A: 1_{5} 74_{2} (82_{1}). B: 7_{8} 22_{17} (86_{14}) 111_{1}. *ᶜam,* A: 14_{4} 29_{11} 33_{12} 44_{13} 45_{13} 47_{10} $50_{4.\,7}$ 53_{5} 60_{5} 68_{8} $72_{2.\,4}$ $78_{1.\,20\ 52.\,62.\,71}$ 79_{13} 80_{5} $81_{9.\,12.\,14}$ 83_{4} $85_{3.\,7.\,9}$ $95_{7.\,10}$ 100_{3} 102_{19} $105_{24.\,25.\,43}$ 107_{32} 113_{8} 125_{2} $135_{12.\,14}$ 136_{16} 148_{14} 149_{4}. B: 3_{9} 18_{28} (*ᶜāmī*)$_{44}$ 22_{32} 28_{9} 35_{18} 59_{12} 62_{9} 73_{10} $77_{16.\,21}$ 89_{20} $94_{5.\,8.\,14}$ $106_{4.\,40}$ $111_{6.\,9}$ $116_{14.\,18}$. *ṣ'ōn marᶜīt,* A: 74_{1} (78_{52}) 79_{13} (80_{2}) 95_{7} 100_{3}. *qāhāl,* A: 107_{32} 149_{1}. B: $22_{23.\,26}$ 26_{5} 35_{18} $40_{10.\,11}$ 89_{6}. *rabbīm,* B: 40_{4} 109_{30}. *règèš:* 55_{15} (B). *bĕrīt,* A: 44_{18} $50_{5.\,16}$ 74_{20} $78_{10.\,37}$ (83_{6}) $105_{8.\,10}$ 132_{12}. B: $25_{10.\,14}$ 55_{21} $89_{4.\,29.\,35.\,40}$ 103_{18} 106_{55} $111_{5.\,9}$. *mōšab,* A: 107_{32} 132_{13}.

b) Die Gemeinde der Vergangenheit: *'ābōt,* A: 44_{2} $78_{3.\,5.\,8.\,12.\,57}$ 95_{9}. B: 22_{5} 49_{20} $106_{6.\,7}$. C: 39_{13}. *'abrāhām,* A: 47_{10} $105_{6.\,9.\,42}$. *'ahărōn,* A: 99_{6} 105_{26} 133_{2}. B: 77_{21} 106_{16}.

dawīd, A: 78_{70} $132_{1.\ 10.\ 11.\ 17}$. B: 18_{51} $89_{4.\ 21.\ 36.\ 50}$ 122_{5} 144_{10}. *jiṣḥaq:* 105_{9} (A). *mōšèh*, A: 99_{6} 105_{26}. B: 77_{21} 103_{7} $106_{16.\ 23.\ 32}$. *šĕmū'ĕl:* 99_{6} (A).

c) Kollektivbezeichnungen für fromme Kreise: *'ebjōn*, A: $72_{4.\ 12.\ 13}$ 74_{21} 82_{4} 107_{41} 112_{9} 113_{7} 132_{15}. B: 9_{19} 35_{10} 37_{14} 40_{18} (49_{3}) 70_{6} 86_{1} $109_{16.\ 22.\ 31}$. plur. A: 12_{6} 72_{13}. B: 69_{34} 140_{13}. *'ōhăbē šĕm* etc., A: 97_{10}. B: 5_{12} 40_{17} 69_{37} 70_{5} $119_{132.\ 165}$ 122_{6} 145_{20}. *bēt 'ahărōn*, A: $115_{10.\ 12}$ 135_{19}. B: 118_{3}. *bēt hallēwī:* 135_{20} (A). *'ĕwīlīm (?):* 107_{17} (A). *'ĕmānīm:* 31_{24} (B). *'ăsīrē jahwèh* etc., A: 79_{11} 102_{21}. B: 69_{34} 146_{7}. *bĕnē tĕmūṯaḥ*, A: 79_{11} 102_{21}. *gē'ūlīm:* 107_{2} (A). *dōr ṣaddīq*, A: 14_{5} 24_{6}. B: 73_{15} *(bānèka)*. *dak*, A: 74_{21}. B: 9_{10} $(10_{10})_{18}$. *dakk'ē rūaḥ:* 34_{19} (B). *dal*, A: 72_{13} $82_{3.\ 4}$ 113_{7}. *dōrĕšèka*, A: 24_{6}. B: 9_{11} 22_{27} 34_{11} 69_{33}. *hō'ĕkīm bĕṯāmīm:* 84_{12} (B). *ḥōsē jahwèh*, A: 2_{11}. B: 5_{12} 17_{7} 18_{31} 31_{20} 34_{23} 37_{40}. *ḥŭkāmīm:* 49_{11} (B). *ḥèlkèh (?):* $10_{8.\ 14}$ (B). *ḥasīd* mit pl., A: 12_{6} 50_{5} 79_{2} 85_{9} 97_{10} $132_{9.\ 16}$ 148_{14} $149_{1.\ 5.\ 9}$. B: 4_{4} 16_{10} (Q) 18_{26} 30_{5} 31_{24} 32_{6} 37_{28} 52_{11} 86_{2} 89_{20} 116_{15} 145_{10}. *ḥăfēṣē ṣidqī:* 35_{27} (B). *ṭōbīm:* 125_{4} (A). *jĕdīdèka*, A: 60_{7}. B: 108_{7}. C: 127_{2} (sing.). *jōdᶜē jahwèh:* 87_{4} (A). *j. šĕm*, B: 9_{11} 36_{11} (suff.). *jir'ē jahwèh*, A: 15_{4} 33_{18} 60_{6} 85_{10} $115_{11.\ 13}$ $128_{1.\ 4}$ 135_{20} 147_{11}. B: $22_{24.\ 26}$ 25_{14} 31_{20} $34_{8.\ 10}$ 61_{6} 66_{16} $103_{11.\ 13.\ 17}$ 111_{5} 118_{4} $119_{74.\ 79}$ 145_{19}. *jōšĕbē ḥōšèk:* 107_{10} (A). *jĕšārīm, jiši ē lēb*, A: 33_{1} 97_{11} 107_{42} $112_{2.\ 4}$ 125_{4}. B: 7_{11} 11_{2} 32_{11} 36_{11} 37_{14} 49_{15} 64_{11} 94_{15} 111_{1} 140_{11}. *jāṯōm*, A: 82_{3}. B: $10_{14.\ 18}$. *mĕbaqqĕšē pānaj*, A: 24_{6} 105_{3}. B: 40_{17} 69_{7} 70_{5}. *mĕjaḥḥălīm*, A: 33_{18} 147_{11}. B: 31_{25}. *nĕ'ĕmnē 'èrèṣ:* 101_{6} (B). *naqi*, A: (15_{5}) 24_{4}. B: 10_{8} 94_{21}. *nišbĕrē lēb:* 34_{19} (B). *sĕbūbē jahwèh*, A: 76_{12}. B: 89_{8}. *sōd:* 25_{14} (B). *sōmĕkē nafšī:* 54_{9} (B). *ᶜănāwīm*, A: 76_{10} 147_{6} 149_{4}. B: 9_{19} (K) 10_{17} 22_{27} 25_{9} 34_{3} 37_{11} 69_{33}. *ᶜānī*, A: 14_{6} 68_{11} 72_{12} 74_{21} 82_{3}. B: $10_{2.\ 9}$ 18_{8} 22_{25} 25_{16} 34_{7} 35_{10} 37_{14} 40_{18} 69_{30} 70_{6} 86_{1} $109_{16.\ 22}$ 140_{13}. C: 88_{16}. *ᶜănijjīm*, A: 12_{6} $72_{2.\ 4}$ 74_{19}. B: 9_{13} (K) 10_{12} (K). *ᶜarᶜār:* 102_{18}. *ᶜăšāqīm*, B: 103_{6} 146_{7}. *ṣaddīq*, A: 14_{5} $58_{11.\ 12}$ 72_{7} 97_{11} 112_{6}. B: 5_{13} $7_{10.\ 12}$ $11_{3.\ 5}$ 31_{19} $34_{20.\ 22}$ $37_{12.\ 16.\ 21.\ 25.\ 30.\ 32}$ 55_{23} 64_{11} 75_{11} 92_{13} 94_{21} (141_{5}). *ṣaddīqīm*, A: $1_{5.\ 6}$ 33_{1} 68_{4} 97_{12} 125_{3}. B: 32_{11} 34_{16} $37_{17.\ 29.\ 39}$ 52_{8} 69_{29} $118_{15.\ 20}$ 140_{14} 142_{8} 146_{8}. *ṣĕfānèka*: 83_{4} (A). *qĕdōšīm*, A: (46_{4}) 65_{5} 87_{1}. B: 16_{3} 34_{10} $89_{6.\ 8}$. *qōwèka*, B: 25_{3} 37_{9} 69_{7}. *qōr'ē*

šēm, **A**: 99$_{6}$. **B**: [75$_{2}$] 86^{5} 145$_{18}$. *rigᶜē 'èrèṣ:* 35$_{20}$ (B). *rāš:* 82$_{3}$ (A). *šĕlōmāw:* 55$_{21}$ (B). *tāmīm*, **B**: 18$_{24.\ 26.\ 31.\ 33}$ 19$_{8}$ 37$_{18}$ 119$_{1}$.

d) Glieder der Kultgemeinschaft: *'aḥḥīm:* 22$_{23}$ (B). *bānōt*, **A**: 48$_{12}$ 97$_{8}$. *bānèka:* 73$_{15}$ (B). *ᶜălāmōt:* 68$_{26}$ (A). Weiteres siehe c).

e) Stämme: *'èfraǰim*, **A**: 60$_{9}$ 78$_{9.\ 67}$ 80$_{3}$. *binjāmīn*, **A**: 68$_{28}$ (mit *zĕbūlūn* und *naftālī*) 80$_{3}$. *jĕhūda*, **A**: 48$_{12}$ 60$_{9}$ 68$_{28}$ 76$_{2}$ 78$_{68}$ 97$_{8}$ 114$_{2}$. **B**: 69$_{36}$ (108$_{9}$). *jōsēf*, **A**: 78$_{67}$ 80$_{2}$ 81$_{6}$ 105$_{17}$. **B**: 77$_{16}$. *mĕnaššèh*, **A**: 60$_{9}$ 80$_{3}$. *mišpāḥāh*, **A**: 96$_{7}$ 107$_{41}$. *šĕbaṭīm:* 122$_{4}$ (B).

f) Belehrung: *'ašrē*, **A**: 1$_{1}$ 2$_{11}$ 33$_{12}$ 65$_{5}$ 112$_{1}$ 128$_{1}$. **B**: 32$_{1.\ 2}$ 34$_{9}$ 40$_{5}$ 84$_{5.\ 6.\ 13}$ 89$_{16}$ 94$_{12}$ 106$_{3}$ 119$_{1.\ 2}$ 137$_{8.\ 9}$ 144$_{15}$ 146$_{5}$. **C**: 41$_{2}$ 127$_{5}$. *ḥŏkmōt*, **B**: 49$_{4}$ 51$_{8}$ (sing.). *lmd* (pi.): 51$_{15}$ (B). *higgīd*, **A**: 50$_{6}$ 97$_{6}$. **B**: 9$_{12}$ 22$_{32}$ 30$_{10}$ 51$_{17}$ 64$_{19}$ 71$_{17.\ 18}$ 75$_{10}$ 92$_{3.\ 16}$ 142$_{3}$ 145$_{4}$. **C**: 19$_{2}$ 39$_{6}$. *hizkīr*, **A**: 20$_{8}$. **B**: 71$_{16}$. *'mr*, **A**: 45$_{2}$. **B**: 40$_{11}$. *spr* (pi.), **A**: 44$_{2}$ 48$_{14}$ 50$_{16}$ 78$_{3.\ 6}$ 79$_{13}$ 96$_{3}$ 102$_{22}$ 107$_{22}$. **B**: 9$_{2.\ 15}$ 22$_{23}$ 26$_{7}$ 66$_{16}$ 71$_{15}$ 73$_{15.\ 28}$ 75$_{2}$ 118$_{17}$ 119$_{13}$ 145$_{6}$. **C**: 19$_{2}$ 88$_{12}$ (pu.).

Stellennachweis.

Psalm	1	Seite	101	Psalm	37	Seite	141	Psalm	73	Seite	107
„	2	„	92	„	38	„	143	„	74	„	85
„	3	„	118	„	39	„	143	„	75	„	105
„	4	„	119	„	40	„	133	„	76	„	75
„	5	„	119	„	41	„	144	„	77	„	130
„	6	„	143	„	42	„	125	„	78	„	102
„	7	„	120	„	43	„	126	„	79	„	85
„	8	„	104	„	44	„	84	„	80	„	86
„	9	„	109	„	45	„	96	„	81	„	75
„	10	„	110	„	46	„	74	„	82	„	99
„	11	„	137	„	47	„	71	„	83	„	86
„	12	„	83	„	48	„	72	„	84	„	140
„	13	„	120	„	49	„	141	„	85	„	86
„	14	„	98	„	50	„	94	„	86	„	130
„	15	„	93	„	51	„	126	„	87	„	95
„	16	„	120	„	52	„	138	„	88	„	144
„	17	„	121	„	53	„	98	„	89	„	114
„	18	„	116	„	54	„	126	„	90	„	88
„	19	„	143. 107	„	55	„	127	„	91	„	145
„	20	„	82	„	56	„	127	„	92	„	134
„	21	„	82	„	57	„	127	„	93	„	76
„	22	„	122	„	58	„	99	„	94	„	115
„	23	„	138	„	59	„	128	„	95	„	73
„	24	„	72	„	60	„	84	„	96	„	76
„	25	„	123	„	61	„	128	„	97	„	76
„	26	„	124	„	62	„	128	„	98	„	77
„	27	„	124	„	63	„	128	„	99	„	77
„	28	„	125	„	64	„	129	„	100	„	71
„	29	„	70	„	65	„	81	„	101	„	138
„	30	„	132	„	66	„	134	„	102	„	88. 144
„	31	„	125	„	67	„	81	„	103	„	105
„	32	„	140	„	68	„	73	„	104	„	104
„	33	„	74	„	69	„	129	„	105	„	100
„	34	„	132	„	70	„	133 A. 2	„	106	„	108
„	35	„	125	„	71	„	129	„	107	„	96
„	36	„	110	„	72	„	83	„	108	„	142 A. 1

Psalm 109	Seite	130	Psalm 123	Seite	115	Psalm 137	Seite	139
„ 110	„	97	„ 124	„	96	„ 138	„	135
„ 111	„	135	„ 125	„	89	„ 139	„	145
„ 112	„	102	„ 126	„	90	„ 140	„	131
„ 113	„	77	„ 127	„	146	„ 141	„	131
„ 114	„	77	„ 128	„	96	„ 142	„	131
„ 115	„	89	„ 129	„	100	„ 143	„	144
„ 116	„	135	„ 130	„	131	„ 144	„	132
„ 117	„	77	„ 131	„	145	„ 145	„	106
„ 118	„	111	„ 132	„	97	„ 146	„	106
„ 119	„	141	„ 133	„	101	„ 147	„	79
„ 120	„	144	„ 134	„	78	„ 148	„	71
„ 121	„	139	„ 135	„	78	„ 149	„	79
„ 122	„	140	„ 136	„	79	„ 150	„	80

Psalm Sal 1	Seite	100	Ex 15 1–18	Seite	117
„ „ 2	„	113	Ri 5	„	80
„ „ 3	„	107	1 Sam 2 1–10	„	141
„ „ 4	„	91	2 Sam 23 1–7	„	139
„ „ 5	„	115	Jes 38 10–20	„	136
„ „ 6	„	102	Jona 2 3–10	„	136
„ „ 7	„	92	Dan 3 26–45 (Ⓢ)	„	92
„ „ 8	„	116	Dan 3 52–90 (Ⓢ)	„	79
„ „ 9	„	92	Sir 33 1–19	„	91
„ „ 10	„	102	Sir 42 15–43 33	„	142
„ „ 11	„	80	Sir 51 1–7	„	136
„ „ 12	„	132	Judith 16 2–17	„	118
„ „ 13	„	117	Baruch 3 9–44	„	103
„ „ 14	„	102	Ode 8 (Gebet Manasses)	„	132
„ „ 15	„	136			
„ „ 16	„	137			
„ „ 17	„	97			
„ „ 18	„	98			

Autorenregister.

(Die Zahlen bezeichnen die Seiten.)

Alexander 32.
Ankermann 32 f.

Baentsch 55.
Baethgen 1. 4. 12. 99. 110. 112. 125.
Balla 7. 16. 73. 78. 82. 84. 86. 89. 100. 108 f. 111. 114 f. 123 f. 125. 132. 136. 138.
Baudissin 10. 43. 138. 145.
Baumgartner 8. 65.
Beer 4. 5. 7. 69.
Bertholet 15. 32. 121. 135. 144.
Beth 33. 38. 40.
Billerbeck 55. 112.
Box 54.
Budde 9.
Bücher 43.
Buhl 94.

Chantepie de la Saussaye 30.
Cornill 27.

Danzel 35. 37 f. 40. 49.
Delitzsch, Franz 12. 99. 135. 144.
Dietrich 87. 90.
Duhm 1. 2. 3. 4. 7. 12. 18. 21. 22. 49. 66. 71. 73. 78 f. 80 f. 82. 86. 89 f. 98 f. 108. 110. 112. 119. 121. 123. 127 f. 132. 135. 137 f. 144 f.

Ehrlich 12. 27. 75. 108. 118. 127. 135.
Eichhorn 10. 17.
Eissfeldt 26.
Elbogen 3. 6.
Erman 44. 105. 123.

Feuchtwang 56.
Fridrichsen 133.

Gebhardt 70.
Gressmann 13 f. 37. 43. 50 f. 54 f. 90. 112 f. 122.
Gunkel 4. 8. 10. 11. 12. 16. 27. 69 f. 80. 82. 85. 87. 93. 100 f. 104. 107 f. 114. 120 f. 123. 144.
Guthe 21.

Hauer 12. 23 f. 26. 36. 37.
Heiler 41. 44.
Hempel 55. 113. 122.
Herrmann 149.
Hitzig 10.
Hölscher 21. 39.
Hupfeld 12. 111.

Jacob 1. 94. 133 f.

Kautzsch 20. 90. 110. 135.
Kessler 12.
Kittel 4. 7. 12. 20 f. 28. 37. 43. 72. 78. 81. 83. 89. 95. 98 f. 101. 108. 112 f. 116. 123 f. 129. 132 f. 135. 140 f. 144 f.
Köberle 65.
Köhler 97. 147.
Koppers 40.

Lagarde 4.
Landsberger 52.
Lehmann, Eduard 32. 35. 38. 40. 43. 46.
Lehmann, Friedr. Rud. 46. 50.

Levy-Brühl 41.
Löhr 9. 10. 94. 96. 102. 109. 120. 123. 125.
Luther 87.

Meissner 42. 87.
Merz 37.
Meyer, Eduard 40.
Mowinckel 1. 4 ff. 9. 11 f. 26. 27 f. 29 f. 38 f. 41 f. 43. 48 f. 52 f. 55. 72. 74. 77. 80. 84. 87. 91. 93. 96 f. 98. 101. 112 f. 117. 119. 122. 126 f. 144.

Nowack 12. 22.

Österley 50. 112 f.
Österreich 24. 26.
Otto 24. 46.

Pedersen 52.
Pfister 30 ff. 43. 45. 54.

Ranke 44.
Rahlfs 10.
Robertson Smith 42.
Roeder 50. 123.

Schleiermacher 39.
Schmidt, Erich 40. 43.
Schmidt, Hans 96. 111.
Schmidt, Wilhelm 40.
Schwally 37.
Seeger 38.
Sellin 43.
Sievers 16.
Smend 20. 30. 33. 36. 69.
Söderblom 24. 30. 39. 41. 48 f.
Stade 15. 36.
Staerk 2. 12. 70. 77 f. 81. 84. 89. 93. 101. 109. 119. 123. 132. 135 f. 144.
Steuernagel 5.
Strack 47. 55. 112.
Stummer 76. 85. 88. 98. 119. 123. 129 f. 140. 144. 146.
Swete 70.

Thalhofer-Wutz 10.
Tholuck 10.
Tiele 30. 41.

Volz 55 f. 57. 65. 87. 90. 112.

Wach 37.
Weber, Max 20. 21. 42.
Wellhausen 47 f. 91. 116. 125.
Wendt 5.
Westphal 35. 148.
de Wette 2.
Wiesmann 94. 134.
Wundt 24. 38. 41. 49. 51. 57.

Zimmern 50. 115. 145.

DATE DUE

BS 1430 .Q4 1926

Quell, Gottfried, 1896- .

Das kultische Problem der Psalmen

DEMCO

W. KOHLHAMMER
Verlag in Stuttgart, Berlin und Leipzig

United Theological Seminary Library
MAIN
Quell, Gottfr
Das Kultische Problem der
BS1430.Q4 1926
3 0645 0005 2820 4

Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Test

Neue Folge

Herausgegeben von Rudolf Kittel

1. Heft:
Die Lade Jahves und das Allerheiligste des Salomonis
Von H. Gressmann. 8°, 72 S. RM. 1.80

2. Heft:
Jahvist und Elohist in den Königsbüche
Von Immanuel Benzinger. 8°, 76 S. 1921. RM. 1.8

3. Heft:
Psalmenstudien
Von Max Löhr. 8°, 53 S. 1922. RM. 1.20

4. Heft:
Das Erkennen Gottes bei den Schriftpropheten
Von J. Hänel. 8°, 268 S. 1923. RM. 6.60

5. Heft:
Johannes Herrmann und Friedrich Baumgärtel
Beiträge zur Entstehungsgeschichte der Septuaginta
IV und 98 S. 1923. RM. 3.—

6. Heft:
Die Altäre des salomonischen Tempels
Von Dr. Joh. de Groot. 8°, VIII. und 88 S. 1924. RM. 3.60

7. Heft:
Die hellenistische Mysterienreligion und das Alte Testament
Von Rudolf Kittel. 8°, IV und 100 S. 1924. RM. 3.60

8. Heft erscheint demnächst.

9. Heft:
Texte und Untersuchungen zur vormasoretischen Grammatik des Hebräischen
II. Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus
Von Franz Wutz. 8°, IV und 176 S. 1925. RM. 7.—

10. Heft:
Beiträge zur syrischen und jüdischen Geschichte
Kritische Untersuchungen
zur Seleukidenliste und zu den beiden ersten Makkabäerbüchern
Von Walther Kolbe.

* * *

Sifre zu Deuteronomium
Von Gerhard Kittel
1. Lieferung. 8°, 144 S. 1922. RM. 4.—

Zu beziehen durch alle Buchhandlungen